Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

II.

Kirchenfreiheit und Kirchenherrschaft in der Geschichte.

Von

J. C. Bluntschli.

F. Laurent, l'église et l'état; le moyen âge. Bruxelles, 1848. La réforme. Bruxelles 1860.

F. Laurent, Etudes sur l'histoire de l'humanité. La papauté et l'empire. Bruxelles et Leipzig 1860.

Seit ungefähr zwanzig Jahren sehen wir überall in Deutschland kirchlich-politische Parteien sich bilden, welche im Stillen sich ausbreiten, einen spürbaren Einfluß auf die Gesetzgebung und auf die Praxis gewinnen und ernste Kämpfe mit dem modernen Staate wagen. Obwohl sie anfangs von der Mehrzahl der Gebildeten ignorirt und von Vielen verachtet werden, finden sie doch bald in allen Schichten der Bevölkerung Anhänger und Freunde. In den höchsten Kreisen der Höfe und der Regierungen erhalten sie mächtige Gönner.

Achtung der Religion und kirchliche Freiheit sind die Losungsworte, die sie auf ihre Fahnen schreiben. Die Vereinsfreiheit der neueren Zeit benutzen sie in ausgedehntem Maße und mit großem Ge-

schick. Sie stützen sich zugleich auf die alten Maximen und auf die neuen Grundrechte; und verstehen es, die fromme Geschäftigkeit der Frauen und den Ehrgeiz der Männer, die aufopfernde Hingebung der einen und die herrschsüchtige Berechnung der andern auf ihre Ziele hinzulenken. Ueber alle Erwartung gelingen ihnen erste Erfolge, und jeder Erfolg wird zu einer Vorstufe gesteigerter Ansprüche. Schon keimen unter ihnen Hoffnungen auf, daß die revolutionsmüden Völker ihrer Führung zufallen und der gedemüthigte Staat an sich selber verzweifelnd der Erneuerung der kirchlichen Herrschaft sich ergeben werde.

Aehnliche Erscheinungen zeigen sich in allen deutschen Ländern, aber den höchsten Aufschwung haben diese kirchlich-politischen Parteien in den größten deutschen Staaten in den letzten Fünfzigerjahren genommen. Der König von Preußen und der Kaiser von Oesterreich schienen ihnen vorzüglich gewogen und in der Allianz mit ihnen eine Stärkung der eigenen Autorität zu suchen. Wir beobachten ihr Wachsthum in protestantischen und in katholischen Völkern; aber mächtiger und nachhaltiger erweist sich die katholisch-kirchliche, die sogenannte ultramontane Partei. Da die Reformation die alte Kirchenherrschaft gebrochen und die moderne Staatsherrschaft vorbereitet hat, so gerathen die protestantischen Parteien der Art in Widerspruch mit der Geschichte und mit den Vorbildern ihrer Confession, und das macht sie schwach und unsicher. Die ultramontane Partei aber der neuen Zeit kennt diesen Widerspruch nicht. Im Gegentheil: in den großen Päpsten des Mittelalters und in der früheren Weltherrschaft der katholischen Kirche findet sie das ideale Vorbild, das sie zu ihrem Streben begeistert. Der festgegliederte breite Organismus ihrer Kirche und die hergebrachten Ordensverbindungen geben ihr einen sichern Halt und weit umher reale Hülfe. Wenn sie in einem Lande ins Gedränge kommt und geschlagen wird, so darf sie auf Billigung und Unterstützung in andern Ländern rechnen und die dortige Niederlage kann hier zu neuem Siege führen.

Ihren größten äußerlichen Triumph hat diese Partei in Oesterreich gefeiert, als der Kaiser Franz Joseph mit dem Papste Pius IX. im August 1855 das Konkordat abschloß. Seitdem es eine moderne Staatenentwicklung gibt, hatte niemals der Staat sich

so demüthig, niemals so ergeben der kirchlichen Autorität gezeigt. Erst dieses folgenschwere Ereigniß, wirkte wie ein derber Schlag auf die öffentliche Meinung. Nun bemerkte man, wie hoch schon die Ansprüche der kirchlich-politischen Parteien gestiegen seien, welche Macht sie bereits ergriffen haben. Man fragte sich wieder: Wo stehen, wohin gehen wir? Von diesem Augenblicke an beginnt eine Wendung. Die Restauration hatte ihren Höhepunkt erreicht und ihre Grenze gefunden. Bis dahin schritt sie erobernd vorwärts, nun muß sie die angefochtene Stellung vertheidigen. Die Konkordate von Würtemberg und Baden mit dem heiligen Stuhl sind nur abgeschwächte und ermäßigte Nachbildungen des österreichischen Konkordats, und selbst diese matten Copien erblassen völlig und werden verworfen, sobald sie an das Sonnenlicht der öffentlichen Verhandlung gezogen und der Abstimmung der Volksvertretung unterbreitet werden.

Unzweifelhaft ist der Grundcharakter des XIX. Jahrhunderts *mehr politisch als religiös*. Die Rechtsideen der persönlichen und der nationalen Freiheit üben in unserer Zeit eine viel größere Gewalt über die europäischen Völker aus, als alle kirchlichen Streitfragen, und mindestens eine eben so große, als im XVI. Jahrhundert die Lehre von der Glaubenskraft und der Gnadenwahl. Das Blut der heutigen Menschen pulsirt heftiger, wenn ihre Staatsverfassung als wenn das Dogma der Transsubstantion angegriffen wird, und sie sind rascher entschlossen, für den Ruhm ihres Vaterlandes als für die Ehre der unbefleckten Empfängniß in den Kampf zu gehen. Das Parlament findet allgemeinere Theilnahme als die Synode. Die Berichte und das Raisonement der politischen Presse haben eine viel massenhaftere Verbreitung als die Ermahnungen und Mittheilungen der kirchlichen Blätter. Auch die kleineren Fürsten und Regierungen besitzen in ihren Ländern eine so intensive Macht, daß keine Drohung der Kirchenautorität sie zu erschüttern vermag, wenn sie ihren politischen Beruf erfüllen. Die großen Entdeckungen, deren sich unsere Zeit berühmt, und die das äußere Leben der Individuen und der Völker umgestalten, gehören sämmtlich nicht der Theologie sondern der Mechanik, der Physik, der Chemie an, die wie alle Naturwissenschaften schon seit Menschenaltern der kirchlichen Bevormundung entwachsen sind. In den mannigfaltigen Werken der Geschichte und der Philo-

sophie, in jeder Wissenschaft überhaupt, in der gesammten Literatur und in der Kunst ist das Bewußtsein menschlicher Geistesfreiheit mit einer Stärke lebendig geworden, die keine kirchliche Macht zu überwältigen vermag. Zwar ist die Gegenwart nicht arm auch an Werken der Barmherzigkeit und religiöser Liebe und Hingebung, aber sie ist dennoch viel reicher an weltlichen Tugenden, an gemeinnützigen Arbeiten und Opfern, an politischen Thaten. Die moderne Wissenschaft und der moderne Staat sind demnach die Hauptmächte der Neuzeit, die fortwährend in riesenhaften Verhältnissen aus dem Individualgeist und aus dem Volksleben herauswachsen und täglich weitere Gebiete durchdringen und neue Werke hervorbringen, während die Religion und die Kirche ihre Ideale in früheren Jahrhunderten erblicken und mühsam den Höhen nachstreben, die sie vormals erstiegen hatten. Es ist charakteristisch für die heutige Denkweise, daß der Papst Pius IX. so lange von den Völkern gefeiert wurde, als sie von ihm die politische Befreiung Italiens hofften, und daß er sofort unpopulär wurde, als er anfing, die politische Entwicklung seines Vaterlandes den kirchlichen Ueberlieferungen und Neigungen des Papstthums unterzuordnen.

Aber weniger noch als ein einzelner Mensch kann sich ein Volk immer nur Einer Richtung ergeben. Die Vielseitigkeit seiner Natur verlangt nach Berücksichtigung der Gegensätze, die in ihm verbunden sind. Von Zeit zu Zeit tritt das Bedürfniß eines Wechsels ein von Ruhe und Bewegung, von Arbeit und Genuß, von Geistesthätigkeit und gemüthlicher Hingabe. Wenn das Volk von den politischen Aufregungen ermüdet und unbefriedigt ist von den geringen Resultaten seiner Kämpfe, wenn die Reue über seine Haltung in seinem Herzen nagt und die Angst es ergreift, wenn es das Vertrauen verloren hat auf seine Führer, und seine Hoffnung auf die Zukunft in der dunkeln Noth der Gegenwart untergegangen ist: dann ist es auch in einem politisch bewegten Jahrhundert hungrig geworden nach den Tröstungen der heiligen Religion. Von dem Segen der Kirche erwartet es dann eine reinere Befriedigung. In Gott und in dem ewigen Dingen sucht es dann einen festeren Halt und eine stärkere Zuversicht. Um deßwillen folgen auf die politischen Revolutionen regelmäßig in kurzer Zeit religiöse Reactionen. Deßhalb auch war das Wachsthum der kirchlich-politischen Parteien in Deutschland besonders stark

nach den unfruchtbaren Verfassungswehen der deutschen Revolution von 1848 und 1849. Aus denselben Ursachen lag es nahe, daß mit der kirchlichen Reaction sich die politische Reaction verbündete, was denn auch wirklich geschehen ist. Die neueren Konkordate sind die sauren Früchte dieses Bündnisses.

Aehnliche Erfahrungen wie Deutschland hatte Belgien gemacht. Auch in Belgien war zu Anfang der Fünfzigerjahre eine kirchlich-politische, die sogenannte katholische Partei von der Zeitströmung empor gehoben worden und hatte sich der öffentlichen Gewalten zu bemächtigen gewußt. Der historische Boden in Belgien und die Grundrechte der belgischen Verfassung waren ihr günstig. Belgien war nicht wie Deutschland durch zwei oder drei Confessionen gespalten. Die reformatorischen Neigungen des XVI. Jahrhunderts waren in der belgischen Bevölkerung von den Spaniern mit Feuer und Schwert gründlich ausgerottet worden. Während Jahrhunderten stand das ganze Land in dem Ruf strenger katholischer Gesinnung. Die Revolution vom Jahre 1830 war das gemeinsame Werk der katholisch ultramontanen Partei, welche die reformirte Regierung von Holland haßte, und der radikal liberalen Partei, welche den Ideen des französischen Constitutionalismus huldigte. Die erstere Partei hatte die doctrinäre Neigung der letztern klug benutzt, um möglichst abstracte Freiheitsbegriffe in der Verfassung zu sanctioniren, die sie später wider die geschwächte Staatsmacht kirchlich auszubeuten verstand.

In Belgien zuerst wurde es wieder klar, daß auch heute noch die ultramontane Partei unter der Freiheit der Kirche die Herrschaft der Kirche verstehe. Mit Berufung auf die Freiheit der Kirche wagte es der Bischof von Gent bereits, die Freiheit der Wissenschaft anzugreifen und die Hülfe der Staatsgewalt gegen den Professor Laurent in Gent wegen Häresien in Anspruch zu nehmen. Der Kultusminister traute sich freilich noch nicht, die Begehren des Bischofes zu erfüllen, aber ebenso wenig, sie, wie es seine Pflicht war, energisch zurück zu weisen. Die Gefahr für die Lehrfreiheit an der Staatsuniversität und für die wissenschaftliche Freiheit überhaupt war unmittelbar nahe gerückt und drohend genug. Damit aber war der Lebensnerv des modernen Geisteslebens getroffen. Schon hatte ein anderer Professor vor der kirchlichen Macht furchtsam die Waffen ge-

streckt. Aber Laurent wurde durch die Gefahr nur zu entschlossenerem Vorgehen gereizt. Die ultramontane Partei hatte es sehr zu bereuen, daß sie gerade an diesem Manne die freie Wissenschaft anzugreifen gewagt hatte. Er ließ sie seine geistige Ueberlegenheit und seinen sittlichen Zorn schwer empfinden. Als das belgische Volk gewahr wurde, daß es zugleich in seinem Geistesleben und in seiner Vermögens- und Familiensache bedroht werde, da erhob es sich im Mai 1857, und in dem Sturme, der damals durch die belgischen Städte wüthete, stürzte die ultramontane Herrschaft haltlos zusammen, als wäre sie ein luftiges Kartenhaus [1]).

Das Werk Kirche und Staat, das wir in der Ueberschrift zuerst genannt haben, darf wohl als eine reife Frucht der belgischen Kämpfe insoferne betrachtet werden, als der berühmte Verfasser in denselben den Antrieb empfing, seine Studien über das geschichtliche Verhältniß von Kirche und Staat in einem übersichtlichen Gesammtbilde der Welt vorzuführen und als in diesem Buche die polemischen Schneiden schärfer geschliffen sind, als in dem größern Werke, den Studien zur Geschichte der Menschheit, oder wie dieselben früher genannt waren, der Geschichte des Völkerrechts, deren sechster Band die mittelalterlichen Kämpfe des Papstthums und des Kaiserthums schildert.

Laurent ist in eminentem Sinne ein philosophischer Geschichtsforscher und Geschichtschreiber. Die äußeren Ereignisse haben für ihn nur insoferne ein Interesse, als in ihnen die Ideen sich entwickeln und offenbar werden, welche für die vielseitige Darstellung des menschlichen Geistes von Bedeutung sind, und um die Beweggründe der handelnden Personen kümmert er sich nur so weit, als sie im Zusammenhang stehen mit dem großen allgemeinen Entwicklungsproceß, den wir Weltgeschichte heißen. Er ist von dem Glauben erfüllt, daß diese Weltgeschichte kein zufälliges Spiel eitler Kraft sei, sondern daß unter Gottes Führung des Geschickes der Menschengeist stufenweise fortschreite in Selbsterkenntniß und Vervollkommnung. Er wendet daher all' seinen

[1]) Vgl. die sehr interessante Schrift: Der Kampf der liberalen und der katholischen Partei in Belgien, eine Warnung für Deutschland. Zürich, 1857.

Fleiß und Scharfblick dahin, um die Ideen zu erkennen, welche das Völkerleben in den verschiedenen Zeiten der Geschichte bald instinctiv bald bewußt erfassen und bewegen. Indem er diese Ideen in ihrer historischen Beziehung zu dem Gange der Weltgeschichte betrachtet, und ihren logischen Zusammenhang mit der Harmonie des Menschengeistes prüft, gelangt er zu einem Urtheil über ihren vorübergehenden oder bleibenden Werth. Indem er die Lebens- oder Handlungsweise der Menschen, die als Vertreter dieser Ideen gelten, und die realen Wirkungen derselben auf die gemeinen Zustände nach den Anforderungen und Verheißungen jener Ideale bemißt, hat er auch einen Maßstab gerechter Beurtheilung sowohl über die handelnden Menschen als über die Ausführbarkeit ihrer Gedanken gewonnen.

Der Standpunkt, von dem aus Laurent diese Entwicklung überschaut, ist weder ein katholischer noch ein protestantischer, überhaupt kein confessioneller, nicht einmal ein christlicher, sondern ein wissenschaftlich menschlicher. Er steht auf einer der Bergeshöhen, deren eine auch Lessing jene entzückende Aussicht gezeigt hat, von der er in der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ der Welt einiges mittheilte. Auch Laurent hat diese Höhe nur mit schwerer Arbeit des Forschens und des Denkens erstiegen, aber nun fühlt er sich auf derselben auch frei und licht, und hat den Muth, was er da gesehen, denen zu sagen, welche die Kraft nicht haben, sich ebenso hoch emporzuarbeiten, und dennoch wissen möchten, was ein aufrichtiger Weiser erschaut hat.

Wie er in dem vierten Bande seiner Geschichte des Völkerrechts das Christenthum betrachtet, und in dem fünften die beiden entscheidenden Mächte zur Zeit des ersten Mittelalters, den Katholicismus mit seiner erziehenden Mission und die noch barbarischen Germanen mit ihrer Mission die Welt zu erfrischen und zu befreien dargestellt hat, so behandelt er in dem sechsten Bande „das Papstthum und das Kaiserthum“ zur Zeit des zweiten, eigentlichen Mittelalters. Er theilt den Stoff in drei Bücher. Das erste bespricht die christliche Einheit in dem Papstthum und in dem Kaiserthum, die Mission des Papstthums, die geistliche Macht desselben, die Reformen und Ansprüche Gregor's VII., die angestrebte weltliche Macht der Päpste, die Idee des Kaiserthums und des deutschen Reichs. Das zweite Buch stellt den Kampf der beiden Hauptmächte dar, zunächst den Kampf zwischen

Heinrich IV. und Gregor VII., die Stellung Heinrich's V., dann die geistig bewegtern Kämpfe der Hohenstaufen Zeit, Friedrich's I. mit Alexander III., der Weltmonarchie Innocenz III., Friedrich II. gegen Gregor IX. und Innocenz IV. In dem dritten Buche wird der Verfall des deutschen Reiches und Königthums, aber auch der Verfall des Papstthums, das Schisma, die beginnende Erhebung der Nationalitäten und die ersten Regungen der Gedankenfreiheit gezeichnet.

Ueberall belegt er die behaupteten Thatsachen und die berichteten Aeußerungen mit Quellenzeugnissen. Ein mit der Geschichte des Mittelalters vertrauter Leser wird gelegentlich diese oder jene Ergänzung des Bildes vermissen, da oder dort eine Berichtigung wünschen, aber er wird nie eine Spur von Unwahrhaftigkeit entdecken und mehr noch als den rühmlichen Fleiß die freie Umsicht bewundern, womit der Autor aus der Masse der Wahrnehmungen das für die Hauptaufgabe seines Werkes Erhebliche herauszufinden und zu ordnen weiß. Auch wer an der historischen Kritik der Begebenheiten Manches auszusetzen weiß, wird doch von der logischen und moralischen Kritik der mittelalterlichen Ideen und Zustände die reichste Anregung und Belehrung erfahren. In seltener Weise finden wir in Laurent viele löbliche Eigenschaften und Dinge vereinigt, welche meistens nur in einseitiger Richtung sich finden, den spekulativen Weitblick des Philosophen und den sondernden Scharfblick des Juristen, den religiösen Glauben an die göttliche Weltleitung und die freieste Kritik aller religiösen Offenbarung, Fleiß des Forschens und anmuthige Schönheit im Ausdruck, wissenschaftliche Größe und hohen persönlichen Muth, schneidende Schärfe der Polemik und zugleich humane Milde des Urtheils.

Auch in seinem größeren Hauptwerke, wovon der bezeichnete Band nur einen Theil bildet, verfolgt Laurent in gewissem Sinne ein Interesse menschlicher Vervollkommnung. Er hat das Alterthum und das Mittelalter nicht aus Vorliebe für diese Zeiten durchforscht, sondern er hat sich in der Vergangenheit umgesehen, um in ihr Lehren für die Gegenwart und die Zukunft zu finden. In höherem Grade noch zeigt sich dieses praktische Streben in der Schrift über Kirche und Staat, die wir in dieser Studie vorzüglich beachten. Das Ganze ist auf drei Abtheilungen angelegt, wovon aber vorerst nur die

beiden ersten erschienen sind, welche Kirche und Staat im Mittelalter, die Reformationszeit inbegriffen, betrachten. Die dritte Abtheilung soll dann sich unmittelbar mit der Gegenwart beschäftigen und so die Spitze des ganzen Buches werden. Die ersten historischen Abtheilungen dienen zur Orientirung. Sie veranschaulichen die Gegensätze des Mittelalters und der modernen Zeit, sie bezeichnen die Uebergangsstufen aus jenem in diese und schildern im Bilde der Geschichte die Gefahren, in welche ein falscher Weg in verkehrter Richtung die heutigen Völker verwickeln würde.

Indem wir nun seinem Vortritte nachgehen und seine Darstellung nachzubilden versuchen, sehen wir uns sofort in eine von der heutigen völlig verschiedene Weltanschauung versetzt.

Dem Mittelalter schwebte das Ideal eines heiligen Christenreiches als das Ziel der Weltgeschichte vor. Die ganze Christenheit wurde aber als Eine Person betrachtet, deren geistige Potenzen in der Kirche ihre Ordnung und ihren Ausdruck finden und deren leibliche Bedürfnisse in dem Staate ihre Befriedigung suchen. Wie die Seele über den Leib erhaben ist, wie die Seele der Herr und der Leib der Diener ist, so wurde in der mittelalterlichen Theorie der ideale Vorzug der Kirche über den Staat dargestellt.

Diesem Grundgedanken entspricht die Scheidung des Klerus und der Laien, und die Erhebung des erstern über die letztern. Die falschen Decretalen führen diese für das Verständniß der mittelalterlichen Kämpfe so wichtige Unterscheidung auf die Autorität des Apostels Petrus zurück. Die Kleriker sind die Männer des Geistes, die Laien sind die Männer des Fleisches. Jene sind die Hirten, deren Beruf es ist, diese als die Schafe zu leiten. Jene werden dem Golde, diese dem Eisen verglichen, wie die päpstliche Gewalt der Sonne und die kaiserliche dem Monde. „Der verworfenste der Kleriker, schrieb Pilichdorf gegen die Waldenser, besitzt dennoch eine höhere Würde als der heiligste der Laien". Als das ideale Haupt der Christenheit wird Christus verehrt, und die Priester sind seine Stellvertreter auf der Erde. Bis zum Wahnsinn erhitzt sich dieser geistliche Hochmuth in sonst verständigen Männern.

Das war nicht etwa nur die Meinung einzelner Eiferer und eitler Narren. Es war die gemeine orthodoxe Lehre aller Schulen.

Man wagte es wohl, die Consequenzen der Theorie zu bestreiten und ihre Anwendung zu ermäßigen. man entzog sich ihr häufig im praktischen Leben und ließ nicht selten auch die Geistlichkeit die Uebermacht des weltlichen Arms empfinden; den eigentlichen Grundgedanken, die geistige Natur der Kirche und die leibliche Natur des Staates, wagte man nicht ernstlich anzugreifen. Der kirchlichen Lehre, daß Gott die beiden Schwerter erst dem Papste verliehen habe, damit dieser das weltliche Schwert dem Kaiser übergebe, setzte die kaiserliche Partei die Meinung entgegen, daß Gott selbst das weltliche Schwert dem Kaiser verleihe wie das kirchliche dem Papst. Aber die Gibellinen waren ebenso wie die Guelfen geneigt, unter dem Gott, von dem sie die kirchliche und die staatliche Macht ableiteten, sich Christus zu denken und diesem Gotte stand der Papst um seines religiösen Berufes willen offenbar näher als der weltliche Kaiser. Die Erinnerung freilich an den einen weltbeherrschenden Römerstaat, dessen Haupt der Kaiser und dessen Unterthan der Papst gewesen, war nie ganz erloschen und die Ahnung, daß der Staat etwas Anderes und Höheres sei als der Diener der Kirche, lebte wohl fort in dem Gemüthe der politischen Männer; aber man wußte doch nicht dem kirchlichen Grundgedanken gegenüber die höhere Natur des Staates in einem durchgreifenden Worte zu bezeichnen; und weder die Philosophie noch die Rechtswissenschaft waren bewußt und stark genug, um von der bindenden und hemmenden Autorität der Theologie sich ganz zu befreien.

Man muß es anerkennen, die Erhebung des Klerus über die Laien und der Kirche über den Staat hatte im Mittelalter einen Sinn und eine gewisse Berechtigung. Die Geistlichkeit war damals den Laien in der That geistig sehr überlegen. Fast alle Bildung, insbesondere die wissenschaftliche Bildung, war in ihr concentrirt, die Traditionen der antiken Civilisation wurden durch sie vornehmlich erhalten, sie bewahrte die Einheit der europäischen Cultur während der Auflösung des fränkischen Reiches in feudale Anarchie; sie war der Träger der religiösen Dogmen und der Vertreter der christlichen Moral; ihrer Erziehung ergaben sich die Fürsten und die Völker, deren wilde, trotzige Roheit nur durch eine göttliche Autorität allmählich gezähmt werden konnte. Verglichen mit der brutalen Gewalt, welche

das rauflustige und ausschweifende Treiben der mittelalterlichen Aristokratie charakterisirt, erscheint der damalige Klerus trotz aller seiner Mängel und Sünden doch wie ein Wohlthäter des Volkes. Seine Macht war unentbehrlich, um die Welt vor dem Rückfall in die Barbarei zu retten.

Nach allen Richtungen breitete die Kirche damals ihre Macht aus; und merkwürdiger Weise mit besonderem Fleiße und nie erschlaffender Zähigkeit, daher mit größtem Erfolge auch in der Richtung, welche ihrem geistigen Berufe am fernsten steht, auf Vermögenserwerb. Sie sammelte unermeßliche Reichthümer und vertheidigte dieselben auf das tapferste wider die Spoliationen und Säcularisationen, welche von Zeit zu Zeit ihren materiellen Besitz bedrohten. Wie die Fluth und die Ebbe wechselt die Strömung, welche bald die Schätze der Kirche anfüllt, bald wieder entleert, und der Kampf des Klerus mit den Laien um den Besitz auch der irdischen Güter hört während des ganzen Mittelalters bis auf die neueste Zeit nie ganz auf. Die Klagen der alten Frankenkönige über das furchtbare Wachsthum des kirchlichen Grundbesitzes werden noch im XVI. Jahrhundert von den katholischen deutschen Fürsten und im XVII. von der Republik Venedig erneuert, und die Säcularisation der Kirchengüter, welche von den karolingischen Fürsten im VIII. Jahrhundert vollzogen worden, wird in der europäischen Säcularisation des XVIII. und XIX. Jahrhunderts in größeren Dimensionen und principieller begründet wiederholt.

Das Eigenthum als römischer Rechtsbegriff ist die absolute Herrschaft des egoistischen Selbstgefühls. Der Eigenthümer will die irdischen Dinge für sich haben mit Ausschließung alles Andern. Wenn die Kirche dem religiösen Princip der Liebe und der Opfer treu blieb, das sie bekannte, so konnte sie am wenigsten an diesem Begriff Gefallen finden. In der That in der idealen Doktrin, welche sie erdachte, um ihren Vermögenserwerb zu rechtfertigen, hat das römische Eigenthum keinen Raum. Sie will kein Eigenthum für sich an den Gütern, die sie verachtet, sie entzieht nur diese Güter der Habsucht und dem Geize der Laien und verwaltet sie nur zu Gunsten der Armen, der Eigenthumslosen. Das Kirchengut gehört nicht mehr dem kalten herzlosen Egoismus der Eigenthümer an, es ist geheiligt

durch die Liebe und dient der menschlichen Nothdurft. Es ist das Vermögen der Armen. Das Concil von Antiochia vom Jahre 341 erinnert noch die Bischöfe und die Kleriker an ihre Pflicht, nur zur eigenen Nothdurft die Einkünfte des Kirchengutes zu benutzen, und dieselben vorzugsweise zur Vertheilung unter die Armen zu verwenden. Der heilige Chrysostomus versichert, daß nur der Eigennutz und die Hartherzigkeit der Laien den Klerus zwinge, sich mit der irdischen Wirthschaft zu beladen, die eigentlich ihrem heiligen Berufe fremd sei.

Indessen entsprach die Wirklichkeit dem kirchlichen Ideale keineswegs. Alle Jahrhunderte und alle Länder bezeugen die nicht zu ersättigende Gier der Kirche nach irdischen Gütern, und die Sorge für die Armen hatte an diesem Heißhunger keinen Antheil. Die geistlichen Mittel, auf die Freigebigkeit der Laien zu wirken, und die Formen des kirchlichen Erwerbes änderten sich wohl im Laufe der Zeiten. Die Angst vor dem nahen Weltende wirkte im X. Jahrhundert heftiger als später, und die Furcht vor den Höllenstrafen schreckte im Mittelalter mehr als in unsern Tagen. Die alten Precareien und Vergabungen verwandelten sich später in Stiftungen, die Jahrzeiten und Seelgeräthe in Vermächtnisse u. s. f. Aber fortwährend ward die Sorge für die Seelen der Abgeschiedenen und die Aussicht auf den jenseitigen Himmel und die jenseitige Hölle als ein Hauptmotiv benutzt, um das irdische Vermögen der Kirche zu bereichern, und in allen Zeiten wurde das weichere und ängstlichere Herz der Frauen mit vorzüglichem Erfolg für solche Liberalität bearbeitet und gewonnen. Die moralische Autorität des Klerus im Mittelalter war unermeßlich und dieser moralische Einfluß wurde unzählige Male für den materiellen Gewinn desselben ausgebeutet.

Man berechnet, daß in England die Kirche vor der Reformation beinah die Hälfte alles Grundbesitzes an sich gebracht hatte. In Deutschland beschwerten sich die Reichsstände, wenn auch mit einiger Uebertreibung, daß den Laien bald kaum mehr der dritte oder vierte Theil des Nationalvermögens gehöre und alles Uebrige Kirchengut geworden sei. In Italien war das Mißverhältniß in manchen Ländern noch ärger, als in Deutschland. Als die französische Revolution ausbrach, gab es Provinzen in Frankreich, deren Boden zur Hälfte

und sogar zu drei Viertheilen der Kirche gehörte, und in den meisten besaß sie mindestens ein Viertheil oder ein Drittheil des Landes.

Man versteht es, weßhalb schon vor der Reformation manche Staaten es wagten, den Erwerb „der todten Hand“ gesetzlich zu beschränken. Die Republik Venedig hatte schon 1333 ein solches Gesetz erlassen, wie noch früher die deutschen Reichstädte Augsburg (1305) und Regensburg (1308). Das im Jahre 1605 erweiterte Gesetz von Venedig wurde freilich von der Kirche als tyrannisch und ungiltig angefochten, weil es wider die kirchliche Freiheit gerichtet sei. Aber die Republik beharrte und ihr Verkämpfer in dem Kampfe mit den Papst Paul V., der Bruder Paul Sarpi, gab den im Mittelalter einleuchtenden Grund dafür an: „Wenn man der Kirche die unbeschränkte Freiheit des Vermögenserwerbs gestattet, so wird sie unzweifelhaft sich nach und nach aller Güter bemächtigen, und die Laien werden zu Hörigen der Kirche werden“. Seine Begründung wurde auch durch die wunderliche Entgegnung des Cardinals Bellarmin eher bestätigt als widerlegt: „Die Kirche hat zwölf Jahrhunderte gebraucht, um einen Viertheil des Bodens zu erwerben, sie hat daher wieder zwölf Jahrhunderte nöthig, um einen zweiten Viertheil sich anzueignen; aber so lange dauert die Welt nicht, deren Ende nach der Versicherung der Apostel nahe ist.“ Denn in dieser Erwiederung ist das Zugeständniß eines unaufhaltsamen Wachsthums des Kirchenvermögens weit sicherer als die Aussicht auf das nahe Weltende, welches auch diesem Besitze ein Ende machen würde.

Die hundert Beschwerden der deutschen Nation, welche von den katholischen Reichsständen auf dem Reichstage zu Nürnberg im Jahre 1523 formulirt worden sind, werfen ein grelles Streiflicht auf die kirchliche Praxis nicht blos des XVI. Jahrhunderts: „Die Geistlichen benutzen, ohne alle Noth, lediglich um ihr Vermögen zu erweitern und ihre Zinsen zu vermehren, jede Gelegenheit, um Laiengüter durch Ankauf oder auf jedem möglichen anderen Wege durch unzählige Verlockungen an sich zu bringen“. (Art. 60.) „Von dem armen Volke fordern sie, pressen sie aus und saugen sie aus, was dasselbe mit äußerster Anstrengung kaum herschaffen kann, und täglich wachsen ihre Ansprüche. So jämmerlich beuten diese Hirten die ihnen anvertrauten Schafe aus“. (Art. 86.) „Alle Heilmittel der römischen

Kirche können von den Reichen erkauft werden; aber den Armen, welche der Gott des Reichthums nicht begnadigt, werden sie gänzlich verweigert". (Art. 85) "Um Geldlohn wird sogar der Ehebruch gestattet, und gegen jährlichen Zins den Geistlichen selbst das Concubinat erlaubt". (Art. 75, 76.) "Wenn die Mönche oder Priester erfahren, daß Leute, die Geld im Kasten haben und Reichthümer besitzen, krank oder am Sterben sind, dann wenden sie sich mit Schmeicheleien, Lobreden, süßen Worten an diese Reichen, umschlingen sie und verleiten sie durch mancherlei Täuschungen, daß sie in ihrem Testamente den bessern Theil ihres Geldes und ihrer Güter der Kirche vermachen". (Art. 93.) "Für Alles muß man den Geistlichen zahlen, für die Taufe, für die Beichte, für die Communion, für die Hochzeit, für das Sterben, für das Begräbniß, für das Fegefeuer, für den Himmel (Art. 82—88).

Mehr als die reformatorische Tendenz des Concils von Trient bewirkte der Umschwung der Weltansichten eine Ermäßigung dieser klerikalen Habsucht. Aber man braucht sich nur in der Geschichte des Jesuitenordens umzusehen, um wahrzunehmen, daß jene Leidenschaft nicht schwächer geworden ist. Diese späteren Vorkämpfer der Kirchenfreiheit und die Erneuerer der Kirchenherrschaft suchten vorsichtiger den öffentlichen Scandal zu vermeiden und gruben im Stillen um so sicherer und fleißiger nach den Schätzen der Erde, um sie für ihre kirchlichen Plane flüssig zu machen. Ihre "Profeßhäuser" besaßen freilich nichts, ihre "Collegien" aber, welche den Unterricht gratis gaben, mußten deßhalb Vermögen haben; und auf 100 Collegien zählte man kaum sieben Profeßhäuser. Die ehrwürdigen Väter selbst blieben Bettler, aber ihre Anstalten und Untergebenen erwarben ungeheure Reichthümer, die dem Orden zur Verfügung standen. "Mit ihrer Armuth", sagte Sarpi, gewinnen sie Vertrauen und Ehrfurcht, und mit ihren Reichthümern Ansehen und Macht". Als „Novizen" beerbten sie ihre Verwandten; als "Jesuiten" hinterließen sie ihren Verwandten keine Erbschaft. Den Legisten, welche für das weltliche Recht zu wachen und zu sorgen hatten, suchten sie auf mancherlei Schleichwegen zu entgehen.

Wurden jene Reichthümer wirklich zu den Zwecken verwendet, für welche sie vorgeblich gesammelt wurden? Vollführte die Kirche

die von ihr behauptete Mission, den weltlichen Eigennutz und die irdische Genußsucht zu überwinden, die Ungleichheit der Glücksgüter billig auszugleichen, die Armen zu sättigen, dem Elend zu helfen, die Segnungen der Religion und der Cultur zu verbreiten? Gewiß geschah Manches auch in dieser Richtung. Die prachtvollen Kirchenbauten des Mittelalters, die reiche Entfaltung des öffentlichen Cultus, die zahlreichen Armen- und Krankenanstalten aus alter Zeit, die Gründung gelehrter Schulen, die Veredlung der Landwirthschaft an manchen Orten, die Förderung der Kunst waren großentheils eine zweckgemäße Verwendung des kirchlichen Reichthums. Aber diese Leistungen stehen doch weit zurück hinter der Ergiebigkeit der kirchlichen Hülfsquellen; und kein Urtheilsfähiger kann es bestreiten, daß der weit größere Theil des kirchlichen Ueberflusses für den weltlichen Luxus der Kirchenfürsten und Prälaten verbraucht wurde, welcher zu dem religiösen Ideal in keiner Beziehung paßte. Für gemeinnützige Zwecke geschah so wenig als möglich. Waren öffentliche Bedürfnisse zu befriedigen, so bezog sich die Kirche auf ihre Steuerfreiheit, um jeden Beitrag zu verweigern und alle Kosten wieder den Laien aufzubürden. Ihre Almosen aber halfen der Armuth nicht, sie beförderten vielmehr die Trägheit und die Bettelei.

Die Reaction der Laien gegen das Umsichgreifen des kirchlichen Erwerbs trat im Mittelalter häufig in den robusten Formen des Raubes, der Gewaltthat und der Zerstörung auf. Erst gegen Ende des Mittelalters erhält sie einen civilisirteren Ausdruck. Die Säcularisation der Kirchengüter wurde im XVI. Jahrhundert mit religiösen Motiven, im XVIII. und XIX. mit volkswirthschaftlichen und naturrechtlichen Gründen vertheidigt. Damals wollte man die Kirche auf ihre religiös-sittliche Aufgabe zurückführen und sie von den Verirrungen und Mißbräuchen reinigen, zu welchen die Gier nach irdischen Gütern und Genüssen sie verleitet hatte. Später wollte man die wirthschaftlichen Volkskräfte von dem Druck befreien, den das kirchliche System geübt hatte, und die Pflichten des Staates für die öffentliche Wohlfahrt erfüllen. Der Staat übernahm die Kulturpflege und die Sorge für die Armen. In Folge dessen dehnte er seine Aufsicht über die dem Kultus gewidmeten Güter aus und unterwarf die für die Armen gesammelten Güter seiner Verwaltung.

Eine andere ökonomische Seite der Kirchenfreiheit, wie man sie im Mittelalter verstand, war die *Steuerfreiheit* der Kirche. Noch im VI. Jahrhundert nahmen selbst die Päpste keinen Anstoß daran, daß die Güter der Kirche für die öffentlichen Zwecke in derselben Weise mit Steuern beladen wurden, wie andere Güter. Im XII. Jahrhundert aber nahm der Klerus überall die kirchliche Steuerfreiheit als *göttliches Recht* in Anspruch. Er berief sich zu diesem Behuf auf die alttestamentlichen Vorzüge der jüdischen Priester, auf die göttliche Bestimmung der Kirche, auf die Natur ihrer Güter, als das Vermögen der Armen. Nur zu freiwilligen Beisteuern wollte er sich herbeilassen, aber nur nach eigener freier Prüfung des Bedürfnisses und seiner Mittel. Jede Auflage von Staatswegen wurde als eine unerträgliche Anmaßung und als eine Beleidigung der kirchlichen Würde erklärt. Die Kirche betrachtete sich *außer dem Staate* und *über dem Staate*.

Der Streit darüber zwischen dem steuerbedürftigen Staate und der steuerweigernden Geistlichkeit ging nie aus. In der Theorie beugte man sich wohl vor dem angeblichen Rechte der Kirche, aber die Praxis konnte auf die Steuern der Kirchen- und Klostergüter unmöglich ganz verzichten. Zuweilen erzwang der bedrängte Staat doch die Beisteuer, die nicht freiwillig gegeben wurde. Dann erschollen von allen Kanzeln Wehklagen über den schändlichen Kirchenraub und Verwünschungen gegen die weltlichen Räuber. Das Unglück des Königs Heinrich II. von England und des Kaisers Friedrich Barbarossa wurde von den Pfaffen jener Zeit als göttliche Strafe dafür ausgelegt, daß diese Fürsten den Frevel begangen hatten, in der Noth des Staates auch die Kirche zu einer Beisteuer anzuhalten. Sogar als der Papst Clemens IV. den König Ludwig IX. von Frankreich ermächtigt hatte, von den kirchlichen Einkünften den Saladinszehnten zu fordern, um die Kosten des heiligen Krieges zu bestreiten, remonstrirte der Klerus auch gegen den Papst und klagte, daß der Verlust von Jerusalem die Strafe Gottes sei für die Knechtschaft, in welche die Kirche niedergedrückt worden. Der Papst verwies ihnen dann den schmutzigen Geiz, aus dem sie sich weigerten, für eine Sache einen geringen Theil ihres Ueberflusses zu opfern, für welche der Sohn Gottes all' sein Blut geopfert habe.

Energischer als die Könige machten im Mittelalter oft die Räthe und Bürgerschaften der Städte die Steuerpflicht auch der Geistlichkeit geltend. Auf dem engen Gebiete wurde von beiden Seiten mit ausdauernder Zähigkeit und heftigstem Eifer gekämpft. Jede Partei erprobte ihre äußersten Zwangsmittel. Der Klerus verweigerte die kirchlichen Gnaden und strafte mit der Excommunikation und dem Interdicte. Die Bürger verbannten die Geistlichen, welche sich dem Gottesdienste entzogen, oder sprachen die bürgerliche Acht über sie aus: „Niemand sollte ihnen Lebensmittel oder Handelswaaren verkaufen dürfen, aller bürgerliche Verkehr mit ihnen abgebrochen werden". In mehr als Einer deutschen oder italienischen Stadt verloren die Bannstrahlen der kirchlichen Autorität ihre Schrecken. Die Bürger fingen an darüber zu spotten und gewöhnten sich daran, die kirchliche Hilfe als entbehrlich anzusehen. Der Klerus mußte sich meistens doch bequemen, Steuern an die Stadt zu zahlen.

An diesem financiellen Interesse erstarkte das Selbstgefühl des Staates der Kirche gegenüber zuerst wieder. Die französischen Könige griffen von Zeit zu Zeit willkürlich in die Kirchengüter ein, um ihre Finanznoth zu erleichtern. Der eifrig katholische Habsburger Philipp II. von Spanien verhinderte trotz seiner Verehrung für den heiligen Stuhl die Verkündigung der Bulle: In coena domini, weil darin die Steuerfreiheit des Klerus als ein heiliges Recht behauptet war, und nöthigte den spanischen Klerus in einzelnen Fällen zu Beisteuern. Zuletzt wagte es die Kirche selbst nicht mehr, von dem modernen Staate jene Steuerfreiheit zu begehren, für welche sie im Mittelalter so hartnäckig und mit principiellem Erfolge gekämpft hatte.

Zu der Zeit, als sie jede Steuerpflicht ablehnte, machte sie ihrerseits ein inhaltschweres *Steuerrecht* gegen die Laien geltend. Schon in den ersten Jahrhunderten des Christenthums werden die Gläubigen ermahnt, für die kirchlichen Bedürfnisse und zu Gunsten der Armen die Zehnten von ihren Einkünften hinzugeben. Das war aber eine freiwillige Gabe der Frommen und Mildthätigen. Aber im Mittelalter veränderte sich der Charakter der Zehnten. Karl der Große breitete die Zehentpflicht als Steuer über ganze Länder aus, und die kirchlichen Autoritäten erklärten die *Zehnten* für eine *allgemeine* und *von Gott selbst geordnete Kirchensteuer*. Das kirch-

liche Steuergesetz ist in einer Menge von Concilienbeschlüssen bestätigt und noch in die Dekrete des Concils von Trient aufgenommen worden. Es wird auf die mosaische Gesetzgebung gestützt und mit der Weltherrschaft Gottes begründet. Die Grundbesitzer, welche den Zehnten weigern, werden mit der Excommunikation bedroht. Ihr Seelenheil wird von der Entrichtung derselben abhängig erklärt und die Nichtleistung als eine Beleidigung der göttlichen Majestät gedeutet.

Es gab im Mittelalter keine Staatssteuer, welche so schwer auf den Laiengütern lastete, wie diese Kirchensteuer; und der Scharfsinn der Kanonisten wie die Habsucht des Klerus waren trotzdem bemüht, die Zehntpflicht immer weiter auszudehnen. Sogar der Kaiser Karl V., der mächtige Gegner der deutschen Kirchenreform, sah sich genöthigt, in seinen belgischen Ländern den überspannten Anforderungen des Klerus auf Zehnten von allen möglichen Erzeugnissen ernstlich entgegen zu treten und die weltlichen Gerichte anzuweisen, daß sie die Unterthanen vor der Auflage neuer Zehntlasten schützen. Der französische Kanzler L'Hospital wirft den Geistlichen seiner Zeit vor, sie ermahnen die Bauern viel eifriger zur Zehentleistung als zur Sittlichkeit.

In dieser Hinsicht kam die entscheidende Wendung erst mit der französischen Revolution. Die Befreiung des Bodens von der Zehntlast schritt von da an von Land zu Land siegreich fort und die Kirche konnte sich dieser unaufhaltsamen Wandlung nirgends erwehren. Sie war genöthigt, auf die Durchführung ihres göttlichen Rechtes Verzicht zu leisten. Ihre heutige Theorie beschränkt sich darauf, daß sie die Pflicht der Gläubigen, für die kirchlichen Bedürfnisse beizutragen, als göttliches und natürliches Recht in Anspruch nimmt, aber die Wechsel der Formen solcher Pflichterfüllung als eine Folge des Wechsels der Zeiten und der Umstände anerkennt. Wo sie sich aber mächtiger fühlt, wie bei dem Concordatsabschluß mit Oesterreich, da läßt sie auch wohl wieder die Pflicht des Kirchenzehntens im Princip anerkennen und gibt nur aus Zeitrücksichten zu, daß derselbe nicht sofort und nicht überall wieder hergestellt werde, wo die Abschaffung schon durchgeführt sei.

Nahm schon in Vermögenssachen die Kirche eine herrschende Stel-

lung in Anspruch, so suchte sie nicht minder sich der Rechtsherrschaft des Staates zu entziehen und ihre eigene Rechtsherrschaft auszubreiten.

Die Immunität der Geistlichkeit von der weltlichen Justiz folgt fast mit logischer Nothwendigkeit aus dem katholischen Grundgedanken. Wenn die Kleriker die Männer des Geistes und die Laien die Männer des Fleisches sind, wie kann sich da das Fleisch erfrechen, über den Geist zu Gericht zu sitzen? Wenn die Geistlichen die Organe Gottes sind und ihre Sachen göttliche Sachen, wie darf der übermüthige Mensch sich unterstehen, über Gott zu richten? So absurd uns heute diese Selbsterhöhung des Klerus vorkommt und so unnatürlich die Beengung des Staats auf seinem eigensten Gebiete, so war doch auch dieses Vorrecht im Mittelalter nicht ohne Sinn; denn die Geistlichen waren in Bildung und Moral den Laien in der That so überlegen und diese so gewaltthätig und roh, daß die Beschränkung der Laienjustiz auf Laienparteien im Interesse der Humanität lag.

Dadurch werden freilich die unehrlichen Mittel, womit der Klerus seine Immunität zu begründen und als altes Recht darzustellen suchte, — die Fälschung der Geschichte und die Fälschung der Gesetze — nicht entschuldigt, und der Hochmuth, der sich in den spätern Kirchengesetzen aussprach: „Niemand zwinge einen Geistlichen oder Mönch vor ein weltliches Gericht zu treten, denn das wäre ein Raub und Schändung des Heiligen“ — nicht gerechtfertigt. Aber wir nehmen in Erwägung jener Gründe weniger Anstoß daran, wenn wir sehen, daß Kaiser Friedrich II. im Jahr 1220 den Grundsatz, daß keine kirchliche Person weder in Straf- noch in Civilprocessen von einem weltlichen Gerichte belangt werden dürfe, als allgemeines Gesetz aussprach.

Auch dieses Recht nahm die Kirche als ein göttliches in Anspruch. Noch im XVI. Jahrhundert wurde es von einem Concil im Lateran bestätigt. Aber inzwischen hatten sich die Verhältnisse geändert. Was eine Zeit lang erklärlich, vielleicht ein Segen gewesen war, das war unter anderm Umstande unnatürlich und verderblich geworden. Die staatliche Reaction, von den rechtsgelehrten Laien geleitet, blieb nicht aus, und in dem Fortschritt der Jahrhunderte

wurde nach und nach in allen Ländern das frühere Privilegium des Klerus als veraltet zur Seite geschoben.

Dasselbe hatte vorher zu den ärgsten Mißbräuchen geführt. Die ideale Meinung der Kirche haßt zwar die Sünde, aber sie ist geneigt, dem reuigen Sünder zu verzeihen. Sie will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Während die staatliche Gerichtsbarkeit früher ausschließlich den Verbrecher strafen wollte, um an ihm die Macht der Rechtsordnung zu bewähren, ohne sich um seine innere Reinigung und Besserung zu bekümmern, und während sie auch heute noch zuerst diese Gerechtigkeit erfüllt und erst in zweiter Linie auf Besserung Rücksicht nimmt, so ist die Liebe die erste Pflicht und Sorge der Kirche und betrachtet sie die Strafe nur als ein Erziehungsmittel zur Heiligung. Das kirchliche Ideal stand so im Gegensatz zu den Zielen der weltlichen Gerichtspraxis, und deckte ihre Mängel auf. Es diente auch dazu, die weltliche Rechtsentwicklung zu veredeln. Aber in der Praxis der kirchlichen Gerichtsbarkeit artete es seinerseits in eine unleidliche Begünstigung verbrecherischer Geistlichen aus, durch welche die gemeine Rechtsordnung befleckt und durchlöchert ward. Sie führte zu thatsächlicher Strafloſigkeit des Klerus.

Schon auf der Höhe des Mittelalters erhob sich hier und da ein energischer Widerspruch des beleidigten Gefühls für Gerechtigkeit. Der Streit zwischen dem Könige Heinrich II. von England und dem Erzbischof von Canterbury, Thomas Becket, im XII. Jahrhundert ist bekannt. Damals schon wurde die Strafloſigkeit der Kleriker, die im äußersten Fall Gefahr liefen, degradirt oder in ein Kloster eingesperrt zu werden, als ein Landesübel empfunden. Die Verbrechen der Kleriker in Diebstahl, Betrug, Fälschung, Ehebruch, Mord hatten furchtbar überhand genommen. Um hier Ordnung zu schaffen, erließ der König mit Beirath der Großen des Reichs ein Statut, welches vorschrieb: „die eines Verbrechens angeklagten Geistlichen seien verpflichtet, vor dem königlichen Gerichtshofe sich zu verantworten und die weltlichen Richter sollen in solchen Processen sich mit den geistlichen Richtern ins Einverständniß setzen. Gestehen die Angeschuldigten ihr Verbrechen ein oder werden sie überwiesen, so soll die Kirche ihm keine Hilfe gewähren“. Thomas Becket und die übrigen Bischöfe

beschworen anfangs selbst das Statut. Dann erklärte jener es aus geistlicher Machtvollkommenheit für null und nichtig, weil es die Freiheit und die Würde der Kirche verletze. Der normannische Königsstolz und der römische Priesterstolz geriethen nun in einen heftigen Streit, welcher die Aufmerksamkeit von Europa auf sich zog. Thomas Becket selbst wurde das Opfer seines trotzigen Widerspruchs; aber die Kirche verehrte in ihm einen Märtyrer ihrer heiligen Freiheit, und der König ward doch genöthigt, zwar nicht das Statut von Clarendon, wohl aber die Rechtsübungen zu widerrufen, „welche wider die Freiheit der Kirche in England eingeführt wurden“ Ganz beugte sich freilich das englische Staatsgefühl nicht mehr unter das kirchliche Immunitätsgebot. Auch im XIII. Jahrhundert ergriffen die weltlichen Richter doch in zahlreichen Fällen angeklagte Geistliche, und ließen sie — trotz alles Einspruches der Kirche — hängen.

England war vorausgegangen in der Bekämpfung der klerikalen Immunität. Auf dem Kontinent wurde dieselbe im Princip zwar überall anerkannt; aber die Praxis entsprach auch da nicht der Theorie. Die Klage der Geistlichkeit, daß ihre Freiheiten nicht respectirt werden, verstummte nie völlig. In Frankreich und in Deutschland waren Ausnahmen, in denen die weltlichen Richter einzelne Geistliche an Gut, Freiheit und Leben straften, nicht selten; die Italiener gefielen sich darin, indem sie scheinbar die kirchliche Justiz ehrten, die auf der verbrecherischen That ergriffenen Geistlichen unter möglichst großem Volkszulauf und allgemeiner Verhöhnung ihren Obern zuzuführen.

Aber so lange die Regel anerkannt blieb, waren auch die ärgsten Mißbräuche nicht zu vermeiden. Selbst viele Laien entgingen der Strafe, indem sie sich betrüglich für Kleriker ausgaben, oder gar in aller Eile zu Klerikern weihen ließen. Die Beschwerde der Deutschen, daß fast niemals die geweihten Verbrecher ihre verdiente Strafe erduldeten, hatte doch noch mehr Gewicht, als die Klagen des Klerus über die Mißachtung seiner Vorrechte.

Endlich wurde die Regel selbst angegriffen. Seit die leitenden Ideen sich änderten, nicht früher, wurde die Verbesserung der Praxis durchgreifend und nachhaltig. An dieser Umwandlung haben die Juristen einen großen Antheil. Vor allen der Franzose Karl Du-

moulin, der berühmte Zeitgenosse von Cujaz und von Luther. Der Papst Clemens VIII. verurtheilte die sämmtlichen Schriften Dumoulin's, auch die an sich unverfänglichen, auch wenn sie „von Irrthümern gereinigt“ werden sollten, zum Untergang; aber diese Schriften blieben in den Händen der Juristen und wirkten fort bis auf die Napoleonische Gesetzgebung. Dumoulin wird von den Franzosen als der eigentliche Begründer ihrer nationalen Jurisprudenz verehrt. Der päpstliche Haß und die Vorliebe der Franzosen für die Werke Dumoulins erklären sich großentheils aus der Energie, mit welcher Dumoulin das werdende Recht des Staates auch der Kirche gegenüber sowohl in seinem Leben als in seinen Schriften vertrat.

Mit Verachtung und Hohn wies Dumoulin die hergebrachte Ueberordnung der Geistlichen über die Laien ab. Er schrieb: „Auch in den geistigen Dingen sind die Laien nicht weniger befähigt, als die Geistlichen“, und züchtigte die unsittlichen Vertheidigungsmittel des Klerus, der sich auf gefälschte und falsche Gesetze berufe, und den Aberglauben ausbeute, mit zornigen Hieben, wie sie nie schneidiger gefallen war. Er verwarf geradezu alle Gerichtsbarkeit der Kirche, indem jedes Gericht seiner Natur nach staatlich sei. Er ließ keinen andern Unterschied des Klerus und der Laien gelten, als den der Berufspflicht. Er spottete des göttlichen Rechts, auf das sich der Klerus berufe, als einer Erfindung des Klerus selbst, um die Völker zu betrügen.

Die Gedanken Dumoulins konnten unter einem Volke, welches in seiner Mehrheit der deutschen Kirchenreform widerstrebte, damals noch nicht verwirklicht werden. Aber auch die katholischen Juristen und die Regierung von Frankreich waren doch von jeher geneigt, die Rechte des Staates hoch zu schätzen, und die kirchliche Anmaßung zu beschränken. Der Anstoß, den Dumoulin gegeben, brachte beide in dieser Richtung vorwärts. Die Juristen erfanden einen Unterschied zwischen „gemeinen Vergehen der Geistlichen“ und „privilegirten Vergehen“, die ersteren überließen sie noch der kirchlichen Gerichtsbarkeit, die letztern zogen sie vor das weltliche Gericht. Ihre Auslegung des Unterschiedes führte aber allmählig dahin, nur die Disciplinarfälle noch für „gemeine Vergehen“ zu erklären, alle schwereren Fälle aber als „privilegirte“ zu behandeln. So wurde zu-

letzt die Regel umgedreht, und das sogenannte gemeine Recht wurde zur Ausnahme, das privilegirte Recht zur Regel. Unter allen Vergehen wurde nur noch der Concubinat der Kleriker den geistlichen Gerichten zur Bestrafung überlassen. Vergeblich beriefen sich die Geistlichen auf die Kirchengesetze und die päpstlichen Bullen. Die weltlichen Parlamente beharrten auf ihrer Jurisprudenz und behandelten jede Abweichung als nicht zu duldenden „Mißbrauch".

Ebenso bekämpfte Paul Sarpi in dem großen Streite zwischen der Republik Venedig und dem Papste die Immunität der Kleriker mit principiellen Waffen. Jener Streit war entbrannt, weil die Republik zwei Geistliche gefangen gesetzt hatte, den einen, auf dem die Anklage zahlreicher Giftmorde lastete, den andern, weil er die Staatssiegel erbrochen und einer Frau aus gutem Hause in scandalöser Weise nachgestellt hatte. Der Papst Paul V. wollte das nicht dulden, und excommunicirte alle, welche sich an den Geweihten Gottes vergriffen oder dazu geholfen hatten. In seinen Streitschriften erwiederte Sarpi: „Will man einen einleuchtenden Beweis dafür haben, daß die Immunität der Kleriker kein göttliches Recht sei? Wir kennen die Gesetze, welche sie der weltlichen Gerichtsbarkeit entrücken, es sind das Privilegien, die, wie alle menschlichen Gesetze, nach und nach und je nach den Zeitverhältnissen gegeben worden sind. Aber diese Exemtionen sind nur mit Beschränkung, nicht unbedingt gegeben. Sie können gar nicht allgemein sein; denn der Geistliche muß Staatsunterthan bleiben, oder die Obrigkeit hört auf Obrigkeit zu sein. Es gibt keine Souveränität, keine gesellschaftliche Ordnung mehr, wie es im Staat eine zahlreiche und mächtige Classe von Leuten gibt, die einen andern Souverän haben. — Die kirchliche Gerichtsbarkeit bietet auch der Gesellschaft keine Garantien. Kleriker werden, auch wenn sie die entsetzlichsten Verbrechen begangen haben, von ihr nie mit dem Tode bestraft, sondern in ein Kloster gesperrt, aus dem sie leicht entspringen, und ihre Strafloſigkeit wird zum Anreiz für neue Verbrechen. Auch hat die Kirche immer nur ihr eigenes Interesse vor Augen. Die Verschwörung gegen die Autorität eines Bischofs gilt ihr als ein unendlich schwereres Verbrechen als der Mord eines Laien".

Die Cardinäle Bellarmin und Baronius, welche die Sache der Päpste führten, beriefen sich mit größtem Nachdruck auf das gött-

liche Recht der Kirche: „In Wahrheit sind die Kleriker — die Hirten, die Laien, auch die Fürsten — die Schafe, die Geistlichkeit sind die Väter, die Laien die Kinder. Das Schaf aber ist Unterthan dem Hirten, der Vater nicht Unterthan dem Sohne. Wenn die Gesetze des Staates Venedig diesem göttlichen Rechte widerstreiten, so sind diese Gesetze nichtig von Rechts wegen.“ In der That der Papst selbst erklärte alle widersprechenden Gesetze der Republik für ungültig und cassirte dieselben kraft seiner geistlichen Machtvollkommenheit. Aber der Papst und seine Cardinäle hatten sich in der Zeit geirrt. Sie glaubten im XII. Jahrhundert zu sein und sie lebten im XVII. Die weltliche Rechtsidee war mächtiger geworden und die Staaten fühlten ihre Hoheit. Venedig widerstand, und als der Papst das Interdict auf die Stadt legte, erklärte der Doge Leonardo Donato das Interdict für null und nichtig, weil es die Souveränität der Republik verletze.

Auch in dem Frieden, der unter der Vermittlung Frankreichs zwischen Venedig und dem heiligen Stuhl endlich zu Stande kam, wurde das Staatsgesetz nicht aufgegeben, das kirchliche Privilegium nicht anerkannt. Die Verweisung der Jesuiten, welche für die Ansprüche der Kurie am eifrigsten gekämpft hatten, aus Venedig ward trotz der Verwendung der französischen Diplomatie nicht zurückgenommen. Das einzige Zugeständniß, welches die Republik dem Papste machte, war daß sie die beiden gefangenen Geistlichen dem „sehr christlichen Könige“ von Frankreich auslieferte, aber mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß sie dadurch ihrem Rechte, auch über Kleriker zu richten, nichts vergeben wolle. In dem Jahre des Friedens noch wurden Mönche und Weltgeistliche zu Venedig wegen Vergehen gefangen gesetzt und von den weltlichen Gerichten öffentlich bestraft. Die Kirche hatte den Muth nicht mehr, den Principienstreit zu erneuern. Sie änderte ihre Doctrin noch nicht, aber sie gewöhnte sich daran, ihre Doctrin für nicht mehr ausführbar zu halten. Auch in romanisch-katholischen Ländern war noch vor der französischen Revolution die entgegengesetzte Staatslehre herrschend geworden.

Waren im Mittelalter die Geistlichen von der weltlichen Gerichtspflicht befreit worden, so machte diese Befreiung hinwieder die Einsetzung kirchlicher Gerichte nothwendig, und gab es mit Rücksicht auf den Klerus kirchliche Gerichte, so war bei der herrschenden Stellung

der Kirche die Ausbreitung der kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Laien nicht aufzuhalten.

Zwar hatte Christus jedes irdische Richteramt ausdrücklich von sich abgelehnt und sich nur das jenseitige Weltgericht vorbehalten. Das hinderte aber die Kirche nicht, zur Begründung ihres Richteramtes nicht bloß auf die Mosaisch-jüdische Verfassung, sondern auch auf die Autorität des neuen Testamentes sich zu berufen. Leichter war es noch die neue Institution von der einmal angenommenen Unterscheidung des Klerus und der Laien aus philosophisch zu rechtfertigen. Da alle Gerechtigkeit von Gott ausgeht, so sind die gottgeweihten Priester fähiger dieselbe zu handhaben als die Gott ferner stehenden Laien, und da die geistlichen Dinge auf das Ziel der Menschen, die weltlichen nur auf die Wege zum Ziel Bezug haben, so zieht die Macht der Kirche in geistlichen Dingen als das Wesentliche die Befugniß derselben, über weltliche Dinge zu urtheilen, als das Untergeordnete nach sich. Sogar das römische Recht, welches vor allen auch die ausschließliche Gerichtsbarkeit des Staates behauptet, mußte seine Zeugnisse entstellen lassen, damit sie den kirchlichen Ansprüchen als Autorität dienen. Die weiteste Ausdehnung erreichte das Princip der kirchlichen Gerichtsbarkeit zur Zeit Innocenz III., der geradezu der Kirche das Recht zusprach, über alle Sünden zu richten. Damit war die kirchliche Competenz über das gesammte Proceßgebiet ausgebreitet, denn in jeder Rechtsverletzung war auch eine Sünde zu erkennen.

Die Wirklichkeit entsprach freilich auch hier dem kirchlichen Ideal nicht. Die weltlichen Gerichte unterwarfen sich doch nicht der höheren Autorität der kirchlichen Gerichte, und fuhren fort, ihre Gerichtsbarkeit in weltlichen Sachen selbstständig und ausschließlich zu handhaben. Aber in den geistlichen Sachen wichen sie vor der ausschließlichen Competenz der Kirche bescheiden zurück. Es gelang der Kirche doch, unter dem Titel der geistlichen Sachen die Streitigkeiten und Klagen über Verlöbniß und Ehe, über geschlechtliche Beziehungen, über die Rechtgläubigkeit und Ketzerei, über Vermächtnisse, über den Wucher vor ihr Forum zu bringen und sie übte in Folge dessen eine unabwendbare Macht aus über alle Familien und alle Individuen.

Processe schlichten und richten paßte im Grunde doch nicht zu dem eigentlichen Beruf des Klerus. Derselbe erwies sich daher zu jener

Arbeit durchaus untauglich. Mochten auch während des Mittelalters die Geistlichen um vieles gebildeter sein als die Laien, ihre Gerichte waren doch nicht besser als die Laiengerichte, und bald auffallend schlechter als diese. Ueber die Habsucht und Bestechlichkeit der geistlichen Richter wird allenthalben im Mittelalter heftig geklagt; die Gerichtsbarkeit der Kirche wurde nach allen Richtungen ausgebeutet, um den Parteien in den mannichfaltigsten Formen Geld und Gaben abzupressen, der kirchliche Proceßgang erleichterte mancherlei Ausflüchte und begünstigte die langwierige Verschleppung; der endliche Ausgang war völlig unsicher. Der Vergleich der kirchlichen mit den Laiengerichten fiel schon sehr früh zu Gunsten der letzteren aus:

Mais l'on ne verra jà tant faire
D'abus, d'excès, d'extorsions,
Es layes juridictions
Comme l'on fait aux cours d'Eglise.

Vorzüglich aus eigennützigen Gründen erklärt sich die besondere Sorge, welche die Kirche den Testamenten widmete. Die Concilien schreiben vor, daß ein Priester zugezogen werden solle, wenn Jemand eine letzte Willensordnung machen wolle, angeblich im Interesse der Freiheit des Testators und seines Seelenheils, in Wahrheit, um ihn zu Vermächtnissen an die Kirche zu verleiten. Hatte der Sterbende es versäumt, solche Seelgeräthe zu machen, so ergänzte die Kirche auch wohl diesen Mangel, indem sie ohne letzten Willen einen Theil des Nachlasses „für fromme Zwecke“ in Anspruch nahm. Ein Concil sieht den Fall einer so dürftigen Verlassenschaft voraus, daß die Wittwe und die Kinder des Verstorbenen auf das Almosen angewiesen werden, wenn die Kirche die frommen Vermächtnisse beziehe, die ihr gebühren. Man sollte denken, in solchem Falle verzichtete die Kirche auf das Geld der Armen. Keineswegs, das Concil verordnet für solche Fälle: „die Kirche solle sich mit dem Drittheil der Verlassenschaft begnügen, wenn Waisen da seien, und die Hälfte beziehen, wenn nur eine Wittwe vorhanden sei.“ Darf man es tadeln, wenn der berühmte Rechtsgelehrte Peter von Cugnières den Klerikern vorwirft, ihre Sorge für Wittwen und Waisen bedeute Verlangen nach dem Gute derselben, und wenn der gelehrte Du Cange sie beschuldigt, daß hinter der Sorge für

das Seelenheil der Abgestorbenen die unersättliche Gier nach dem hinterlassenen Vermögen laure.

Die Staatsautorität äußerte sich im Mittelalter vorzugsweise in Form der Gerichtsbarkeit. Ward die weltliche Gerichtsbarkeit von der geistlichen verdrängt oder unterworfen, so war die hergebrachte Zweiheit von Kirche und Staat aufgehoben, und es gab nur noch die Eine souveräne Macht der Kirche. Der Widerstand des Staates gegen die Uebergriffe der Kirche durfte daher nie aufhören, wenn nicht der Staat sich selber aufgeben wollte. Am lebhaftesten wurde der Kampf in Frankreich geführt. Anfangs galt es die Beschränkung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, später ihre Beseitigung. Schon im XIII. Jahrhundert sah sich der fromme König Ludwig IX. genöthigt, eine beschränkende Verordnung zu erlassen, welche den Zorn Gregors IX. erregte; und die französischen Barone verbündeten sich, um die Kleriker, welche sich der weltlichen Gerichtsbarkeit völlig zu bemächtigen drohten, auf ihren göttlichen Beruf zurück zu weisen. Selbst die Drohung der Excommunication hielt die Barone nicht ab, aber die Verflechtung ihrer Familieninteressen mit den Kirchengütern, die Rücksicht auf die Versorgung der jüngeren Söhne mit Pfründen und Klostersitzen schwächte ihren Trotz und schließlich löste sich das Bündniß wieder auf, ohne die Zustände gründlich gebessert zu haben.

Viel gefährlichere Feinde der kirchlichen Gerichtsbarkeit als die Barone waren die Juristen. Zwischen den Klerikern und den Juristen bestand von jeher eine instinktive Abneigung. Der Gegensatz beruhte auf ihren Studien, auf ihrem Berufs- und Lebensziele, auf der ganzen Geistesart. Die einen gingen von der Bibel, die andern von dem römischen Gesetzbuch aus; die einen suchten die Kirche und ihr Haupt, den Papst, auch über die Fürsten zu erheben, die anderen arbeiteten für den Staat und erkannten in dem Landesfürsten das einzige Staatsoberhaupt; die einen beriefen sich auf das göttliche Recht, die andern auf das geschriebene menschliche Recht und die guten Landesbräuche. Die Religion begeisterte die einen, die Ideen des Rechts, des Staates, der bürgerlichen Gesellschaft die andern. Wenn die „Juristen böse Christen“ gescholten wurden, so war in dem Vorwurf einige Wahrheit, obwohl es unter den Juristen auch gute und auf-

richtige Christen gab. Die Juristen konnten aber mit ebenso viel Grund erwiedern: „Pfaffenrecht erbärmlich Recht“ und „Pfaffenregiment Volksverderb“, wenn gleich es auch manche Kirchenfürsten gab, unter deren Krummstab es sich gut wohnen ließ.

Schon im XIII. Jahrhundert wenden sich die französischen Bischöfe mit Klagen an den König über die Legisten: „diese Vipern, welche das Eingeweide der Kirche zerbeißen, diese aus dem Fleische geborenen Läuse, welche an ihrer Mutter nagen. Durch alle Mittel suchen sie die kirchliche Gerichtsbarkeit zu zerstören. Die Vögte verbieten den Laien, einen Laien vor den Official zu bringen und erfinden tausend Plagen gegen die, welche es doch thun. Die weltlichen Richter wissen aus allem Realklagen zu drehen; und wie in derselben Sache es zwei Urtheile gibt, eines des geistlichen und ein anderes des weltlichen Gerichts, so sichern sie immer dem letztern den Vollzug; so wenig Ehrfurcht haben sie vor der Kirche, daß sie an die Ueberbringer päpstlicher Briefe Hand anlegen, sie mißhandeln und einkerkern, ihnen ihre Briefe wegnehmen oder gar sie zwingen, dieselben aufzuessen. Die Vögte spotten der Excommunication und erwiedern dieselbe mit der Sperre der bischöflischen Einkünfte, sogar die Zehnten belegen sie mit Beschlag und ordnen Wachen in die Wohnungen der Prälaten, so daß diese nirgends Ruhe finden: und wenn die Beschlagnahme aufgehoben wird, so fordern sie noch Gebühren für ihre Mißwirthschaft.“

Im Jahre 1329 wurde eine Versammlung der französischen Prälaten veranstaltet, damit sie auf die Beschwerde der Juristen antworten. Der Advokat des Königs Peter von Cugnières zeichnete in scharfen Umrissen die Mißbräuche und Ausschreitungen der geistlichen Gerichte, und ließ drohende Worte fallen. Er sprach von Rechten, auf die der König nicht verzichten könne, weil sie zum Wesen des Königthums gehören. Die Prälaten hatten einen schweren Stand. Doch hielten sie fest an ihrem Princip, daß ihre Gerichtsbarkeit göttliches Recht sei und daß sie ihrerseits nicht darauf verzichten können. Die Verhandlung endigte ohne Entscheid. Der König selbst war schwankend zwischen den beiden Autoritäten. Aber von Peter von Cugnières datiren die französischen Juristen das Verfahren „wegen Mißbrauch der kirchlichen Gewalt“, in dessen Ausbildung die gerichtliche Oberhoheit des Staates über die Kirche sich bewährte.

Es gab doch auch im Mittelalter innerhalb der Kirche fromme Diener, welche jede Ausdehnung der kirchlichen Gerichtsbarkeit auf Dinge von irdischem Werth als der Kirche unwürdig verwarfen. Der heilige Bernhard von Clairvaux und der Bischof Heinrich von Gent sprachen sich in diesem Sinne aus; der letztere äußerte sogar Zweifel, ob nicht das (vermeintliche) Geschenk Constantins eher ein Gift als eine Wohlthat für die Kirche sei.

Der philosophische Mönch Roger Bacon, der freilich über seine Zeitgenossen hinaus sah, bedauerte, daß in das kanonische Recht sich die Juristerei eingeschlichen habe, und meinte, das kirchliche Recht sollte nur aus dem Evangelium geschöpft werden. Ohne es zu wissen, hat er damit den Rechtsbegriff selbst als einen unkirchlichen bezeichnet, denn auf die Evangelien läßt sich wohl eine Morallehre aber keine Rechtslehre begründen. Es war nicht unkirchlich, daß die Verfolgung von Verbrechern vor den kirchlichen Gerichten zur Straflosigkeit derselben führte, wenn sie reuig erschienen und die Versöhnung der Kirche anriefen. Aber es war das die Verneinung des Strafrechts. Die Gerichtsbarkeit ist ihrem Wesen nach der Ausdruck der nationalen Souveränität; sie erstreckt sich nothwendig auf alle Personen und auf alle Dinge, welche der menschlichen Gemeinschaft angehören, und sie bricht mit Gewalt jeden Widerstand, dem sie begegnet. Das kann die Kirche nicht, denn sie hat diese äußerlich zwingende Gewalt nicht. Deßhalb mußte sie sich das Schwert des Staates dienstbar machen. Aus diesem Grunde erhob sie die Forderung, daß auf den Kirchenbann die staatliche Acht folgen solle. Kaiser Friedrich II. hatte auch dieses Begehren zugestehen müssen, aber an eine Durchführung dieses Gesetzes war doch auch nachher nicht zu denken. Die Mächtigen fanden Mittel, diese Folge der Excommunikation zu behindern; die weltlichen Gerichte waren ihm nie günstig; und das Uebermaaß der schwersten Kirchenstrafen, zu dem die kirchliche Gerichtsbarkeit gedrängt ward, offenbarte nur die Ohnmacht derselben. Man glaubte im Mittelalter an die kirchliche Gewalt, und man erfuhr doch auch damals, daß die geistliche Gewalt einen logischen Widerspruch in sich schließe. Als die französischen Bischöfe von Ludwig dem Heiligen verlangten, er solle seine Gerichte anweisen, die Acht über die Gebannten nach Jahr und Tag auszusprechen, beharrte der König darauf,

es dürfe solches nur unter der Voraussetzung geschehen, daß die weltlichen Richter sich von der Strafbarkeit der Gebannten zuvor überzeugen. „Es wäre wider die Vernunft, bemerkte er, wenn ich diejenigen zwingen wollte, sich der Kirchenbuße zu unterziehen, denen vielleicht die geistlichen Richter Unrecht gethan haben, und es wäre Unrecht, wenn ich ihre Berufung auf ihr gutes Recht nicht anhören wollte".

Von der Reform des XVI. Jahrhunderts erhielt der Kampf der katholisch gebliebenen Legisten gegen die kirchliche Gerichtsbarkeit einen neuen Impuls. Ihre Angriffe wurden kräftiger, ihre Erfolge waren größer. Allmählich drängten sie dieselbe auf ein immer kleineres Gebiet zurück, bis zuletzt der volljährig gewordene Staat alle Gerichtsbarkeit als sein gutes Recht an sich zog.

Eine Zeitlang wurde die kirchliche Gerichtsbarkeit noch geduldet, aber die Juristen gaben nicht zu, daß das göttliches Recht sei, das Evangelium wisse nichts von solcher Gerichtsgewalt. Sie leiteten dieselbe her aus königlicher Verleihung, und waren der Meinung, der König habe das Recht, dieselbe einzuschränken oder ganz zu beseitigen. Nur in „rein geistlichen Sachen" sollte die Kirche noch über Laien richten dürfen. Wenn irgend ein „reales" Element in dem Streit zu finden war, so behaupteten die weltlichen Gerichte ihre ausschließliche Competenz. Ein königliches Edikt erklärte als geistliche Sachen nur die Sakramente, die religiösen Gelübde, den Gottesdienst und die Kirchendisciplin. Selbst die Streitigkeiten über die Ehe wurden in den meisten Fällen an die Laiengerichte gebracht, und ebenso die Prozesse über die Kirchenpfründen. Die „Beschwerde wegen Mißbrauchs" und die Besitzesfrage gaben den weltlichen Gerichten den Anlaß einzugreifen. Die Bulle: In coena domini, welche die kirchliche Gerichtsbarkeit vertheidigte, wurde in Frankreich nicht anerkannt. Die Parlamente erkannten auf Sperre der bischöflichen Einkünfte, wenn ein Bischof sie publicirte. Vergeblich erwirkten ultramontane Bischöfe eine päpstliche Bulle, welche alle die von Rechts wegen excommunicirte, die unter dem Vorwand der Beschwerde wegen Mißbrauchs die kirchliche Gerichtsbarkeit mit Hülfe der weltlichen Gerichte zu entkräften suchten. Auch diese Bulle wurde von den königlichen Gerichtshöfen als „Mißbrauch" behandelt; und als der eifrige Bischof

von Angers sich um die Decrete der weltlichen Gerichte nicht kümmerte, bewährte sich die Kraft des weltlichen Mittels der Güterſperre auch an ihm. Der französische Klerus selbst lernte das Staatsgefühl achten, dessen Organ die Gerichte waren: und die gallicanische Kirche unterschied sich ebendadurch von der katholischen Kirche in andern Ländern, daß sie sich den jesuitisch-ultramontanen Doctrinen nicht hingab, sondern mit dem Fortschritte der staatlichen Entwicklung im Frieden bleiben wollte. Niemals erkannte sie die „Unfehlbarkeit des Papstes“ an, sie verwarf den Satz vielmehr als unnatürlich, unchristlich und unwahr.

Die gallicanische Kirche hielt an dem Satze fest: Kein Kanon und keine kirchliche Verordnung erwirbt in Frankreich gesetzliche Kraft, wenn sie nicht von der Staatsgewalt autorisirt sind. Zu keiner Zeit bestritt man das Recht der Kirche zur Excommunication. Dennoch behaupteten die Juristen sogar in diesen Dingen das Recht der staatlichen Controle. „Die Excommunication,“ sagten sie, „kann gemißbraucht werden, um die Ehre eines Unterthans widerrechtlich anzugreifen, und Unterdrückung zu üben.“ Die Parlamente behielten sich vor, Klagen darüber an die Hand zu nehmen, und die Excommunication im einzelnen Fall als mißbräuchlich zu kassiren.

Die Legisten gingen weiter. Sie verfochten den Grundsatz, daß die Könige von Frankreich überhaupt nicht excommunicirt werden können. Einzelne Päpste wollten den französischen Königen dieses Privilegium verleihen. Die Juristen waren damit nicht einverstanden. Sie behaupteten das Recht als ein nothwendiges, aus der Natur des Staates folgendes, das kein Papst entziehen, auf das kein König verzichten dürfe. Sie dehnten das Recht auf alle Beamten aus mit Bezug auf ihre Amtshandlungen, denn insofern seien die Beamten Organe des Königs, und wie dieser unverletzlich und unerreichbar für die geistliche Strafe. In alter Zeit hatte Frankreich die Noth des Interdicts erfahren. Innocenz III. hatte mit diesem Mittel den König Philipp August gezwungen, seine verstoßene Gemahlin wieder zu nehmen. Nun war auch diese Waffe kraftlos geworden. Die Juristen erklärten das ganze Institut des Interdicts als „Mißbrauch.“

Im Mittelalter war das Staatsgefühl unsicher, das Staatsbewußtsein unklar, die Staatseinheit durch das Lehenswesen gespalten,

des Staates Organisation dürftig und unbeholfen. In allen diesen Beziehungen besaß die damalige Kirche günstigere Bedingungen ihrer Macht. Wenn seit Gregor VII. ihre größten Päpste den Anspruch auf Weltherrschaft erhoben, so konnte das auch die zeitgenössischen Laien nicht befremden. Wer den Geist der Menschen beherrscht, der besitzt die wirksamste Herrschaft über die Menschen: und die Kirche übte damals eine allgemein verehrte und strenge Geistesherrschaft über alle europäischen Völker aus. Vor einer solchen idealen Hoheit mußte die Hoheit des Staates in den Staub sinken.

Die päpstliche Lehre von dem Verhältniß der Kirche zum Staat trägt ganz dieses Gepräge der Herrschaft der Kirche auch über den Staat. „Der Stuhl des heiligen Petrus hat die Macht zu binden und zu lösen in geistigen Dingen; um wie viel mehr hat er die Macht auch über die zeitlichen Dinge. Indem Gott dem Papste das Recht verliehen hat, zu binden und zu lösen im Himmel und auf der Erde, hat er Niemanden ausgenommen von dieser Machtwirkung; er hat ihm alle Fürstenthümer auf der Erde unterthan gemacht, „er hat ihn zum Fürsten über alle Fürsten gesetzt.“ Gregor VII., der diese Sätze aufstellte, versuchte es auch, dieselben praktisch auszuführen, als er seinen legitimen Oberherrn, den Kaiser Heinrich IV. entsetzte. Gregor war so sehr von den unvergleichlichen Vorzügen der Kirche über den Staat erfüllt, daß er das weltliche Fürstenthum aus den Einflüssen der dämonischen Kräfte erklärte, und nur die Kirche als die wahre Offenbarung des Gottesreiches betrachtete.

Nicht in dieser Weise, wie der mönchisch erzogene Gregor VII. aber mit nicht geringerem Hochmuthe sah der juristisch gebildete Innocenz III. auf die weltliche Gewalt herab: „Das Priesterthum beruht auf göttlicher Einsetzung, das Königthum auf menschlicher Noth und Gewalt. Die Fürsten haben Macht auf der Erde, die Priester haben Macht im Himmel und auf der Erde. Die Könige besitzen Gewalt über den Leib, die Priester über Seele und Leib.“ Innocenz III. liebt es die Kirche mit der Sonne und den Staat mit dem Mond zu vergleichen: „Wie die Sonne am Tage leuchtet, so werden die Seelen der Menschen von dem Papstthum geleitet, und wie der Mond die nächtlichen Wege erhellt, so werden die Körper von dem Königthum geführt. Der kleinere Mond empfängt sein Licht von der

größeren Sonne. So empfängt die königliche Gewalt ihren Glanz und ihre Würde von der Autorität des Papstes. Der König der Könige hat den Papst zu seinem Stellvertreter auf der Erde gemacht, und damit zum Einem Haupt der Kirche und der Staaten. Die ganze Welt schuldet ihm Gehorsam. Er ist nicht eines Menschen, sondern des wahrhaften Gottes Statthalter."

So stolze Lehren mußte von den Päpsten seiner Zeit ein Fürst wie Friedrich II. von Hohenstaufen vernehmen, und der geistreiche König und Kaiser, dessen politisches Bewußtsein in der Schule der Römer gebildet und durch die Traditionen seines Hauses gestählt worden war, mußte sich Jahre lang mit heimlichen Vorbehalten in scheinbarer Demuth denselben beugen. Als er später die kaiserliche Gewalt ebenso wie die päpstliche unmittelbar von Gott ableitete, und auch für jene Unabhängigkeit verlangte, als er sogar sich darauf berief, daß die Macht des Staates älter sei als die der Kirche, so erwiederte ihm noch voll Entrüstung der Papst Innocenz IV.: "Vor Jesus Christus war die weltliche Herrschaft principiell eine Tyrannei ohne Regel und Maß. Christus hat zugleich die königliche und die Priesterherrschaft begründet: er hat dem heiligen Petrus das Reich anvertraut im Himmel und auf der Erde. Constantin hat seine Kaiser-Gewalt in die Hände der Kirche niedergelegt und sie von ihr in gereinigter legitim gewordener Form zurückempfangen."

Es fällt den heutigen Menschen schwer, anzunehmen, daß so abgeschmackte Fabeln sogar von denen nur wenig bezweifelt wurden, welche sie vortrugen, und von der Masse der Gläubigen unbedenklich für wahr gehalten wurden. Aber die Macht der Einbildung war damals viel größer als die Macht der Kritik. Das historische Costume diente ebenso wie die Gestirne des Firmaments dazu, um das geliebte Ideal der kirchlich erregten Phantasie aufzuputzen. Jede historische Forschung galt als gefährlich, jede Prüfung als ein Irrweg, der zur Ketzerei verleite. Die kirchliche Theorie wurde zwar nie praktisch, weil sie im Widerspruch war mit der Natur des Menschenlebens und die realen Machtverhältnisse ihr widerstrebten. Aber sie wurde von der großen Mehrzahl der unterrichteten Leute damals für richtig und unwiderlegbar gehalten und heute noch herrscht sie, nur wenig modificirt, in den ultramontanen Schulen.

Früher als die Päpste selbst begriffen es deren eifrigste Vorkämpfer, die Jesuiten, daß die Welt sich geändert habe, und daß die behauptete unmittelbare Doppelherrschaft der Päpste in geistlichen und in weltlichen Dingen dem stärker und bewußter gewordenen Staate gegenüber nicht mehr mit Aussicht auf irgend einen Erfolg vertheidigt werden könne, seitdem fast der ganze germanische Norden sogar die geistliche Autorität des Papstes verworfen hatte. Sie zogen sich daher auf eine engere Position zurück, die sie eher zu schützen hofften. Bellarmin unternahm es, das päpstliche Machtverlangen mit den neuen Ansichten zu versöhnen, denen sich die Menschheit zugewendet hatte. „Die Päpste," erklärte er, „haben kein anderes Recht, als das ihnen Christus als seinen Stellvertretern hinterlassen hat". Nun hat Christus niemals das Königthum in dem weltlichen Sinne geübt. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Als Sohn Gottes freilich hatte Christus Herrschaft über alle Kreaturen, aber diese Herrschaft hat er als Mensch auf der Erde nicht geltend gemacht und dem Apostel Petrus auch nicht übertragen. Er hat diesem nur einen Theil seiner Macht hinterlassen, er hat ihm nicht einmal über Jedermann Autorität gegeben, sondern nur über die Gläubigen, „indem er ihn zum Hirten setzte für seine Schafe, um die Gläubigen auf die Wege des ewigen Heiles zu weisen."

Bellarmin leugnete also im Widerspruch mit Gregor VII. und Innocenz III. die weltliche Macht des Papstes im Princip und erkannte an, daß derselbe nur zu geistlicher Herrschaft berechtigt sei. Aber auf einem Umwege sucht der gewandte Jesuit doch wieder die aufgegebene Hoheit auch über den Staat zu erneuern. „So weit die Rücksicht auf die geistliche Sache es erfordert, hat der Papst indirect auch die oberste Gewalt in weltlichen Dingen. Wenn es das geistige Wohl verlangt, kann der Papst auch über die weltlichen Güter der Christen oberste Verfügung treffen." „Die Seele und der Leib haben jeder Theil ihre besondere Sphäre der Thätigkeit; wenn aber das Fleisch der Seele hinderlich wird an der Erreichung ihrer Ziele, dann nöthigt sie den Leib durch Fasten und Kasteiung, ihr unterthan zu sein. Sie kann sogar das Opfer des Lebens von ihm fordern. Das Ziel der weltlichen Macht ist der irdische Friede, das Ziel der geistlichen Macht ist das ewige Heil, die erstere ist daher von Natur

niedriger als die letztere und ihr untergeordnet. Die weltliche Macht ist nicht gehindert, ihre eigene Wirksamkeit zu bethätigen, aber wenn sie der geistlichen Macht in den Weg tritt, dann ist diese berechtigt, sie mit allen Mitteln zu unterdrücken.“

Man sieht, die indirecte Hoheit des Papstes über die weltlichen Dinge kommt praktisch mit der directen Doppelgewalt desselben, wie sie von Gregor VII., Innocenz III., Bonifaz VIII. behauptet wurde, auf dasselbe Ziel hinaus, auf die vollständige Erniedrigung und Unterwerfung des Staates. Die klerikale Herrschsucht hat eine bescheidenere Formel hervorgebracht, um ihre Anmaßung besser zu verdecken. Dennoch gefiel dem Papste Sixtus V. die Bescheidenheit jener Formel so wenig, daß er trotz aller Bitten und Beschwerungen der Jesuiten und vieler Cardinäle die Schrift Bellarmins auf den Index der verbotenen Bücher setzen ließ. Er wollte auch nicht zum Scheine auf seinen Anspruch verzichten: „der König der Könige“ zu sein.

Indessen der Aenderung der Zeit konnte auch das unveränderliche Papstthum sich nicht entziehen; und Bellarmins Lehre von der irdischen Gewalt der Päpste über die Könige wurde bald nachher von der ultramontanen Partei allgemein recipirt. Es konnte dieser nicht verborgen bleiben, daß die offene directe Weltherrschaft der Päpste nirgends mehr Glauben finde und keine Aussicht mehr auf Verwirklichung habe, daß selbst die indirecte Hoheit zu vertheidigen die größte Anstrengung erfordern werde. Man muß es dem Jesuitenorden nachsagen: er hat mit außergewöhnlichem Geschick, mit zähester Ausdauer, und mit nie ermattendem Eifer sich bemüht, die Restauration der mittelalterlichen Papstherrschaft den Fürsten, soweit dieselbe irgend noch möglich schien, annehmbar zu machen und den Völkern aufzunöthigen. Ihre Bemühungen waren nicht ohne allen aber von keinem dauernden Erfolg. Es gelang ihnen in manchen Ländern, die Fortschritte des Geisteslebens auf Jahrhunderte hin aufzuhalten, in schiefe Bahnen zu treiben, zu unterdrücken. Aber es gelang ihnen nicht, das emporstrebende Wachsthum der Staatsmacht zu hemmen. Sogar ihre Erfolge wendeten sich meistens wider sie. Ihre Fortschritte reizten den uralten Haß der Laienwelt gegen den römischen Klerus zur Wuth. Ihre Triumphe ga-

ben den Anstoß zu Ausbrüchen der Revolution, welche die mühsamen Pflanzungen der klerikalen Herrschaft mit ihrem Schutt bedeckte.

Auf dem Concilium von Trient wurde noch ein kühner Versuch gewagt, die Hoheit der Kirche über den Staat in neuer Form zur Anerkennung zu bringen. Der Kirchenversammlung wurde der Entwurf einer „Fürstenreform“ (reformatio principum) vorgelegt, welche die alte Kirchenfreiheit erneuern sollte. Darin wurde den Fürsten zu Gemüthe geführt, daß „Gott ihnen das Schwert gegeben habe, damit sie die Kirche schützen und ihre Unterthanen zum Gehorsam gegen die Kirche anhalten.“ Sie werden an ihre Pflicht erinnert, „selbst den heiligen Gesetzen der Päpste und der Concilien zu gehorchen und die von Gott geordnete Immunität der Geistlichkeit zu mehren und ihre Beamten zu solcher Achtung anzuhalten. Niemand soll sich unterstehen, kirchliche Personen vorzuladen oder gegen sie vorzugehen, auch nicht aus dem Vorwand des öffentlichen Wohls und des königlichen Dienstes, ohne vorher von dem kirchlichen Ordinariat ermächtigt worden zu sein.“ Wer dagegen handelt, wird mit der Excommunication bedroht. Das kirchliche Recht wird insgesammt der Verehrung der Fürsten als „göttliche Vorschrift“ empfohlen, und ihnen das drohende Verbot entgegen gehalten: „Niemand, wie hoch seine Würde sei, auch nicht die Könige und die Kaiser dürfen irgend welche Ordnungen, Vorschriften oder Gesetze aus eigener Machtvollkommenheit erlassen, welche sich auf die kirchlichen Angelegenheiten, Streitigkeiten oder Personen beziehen, noch in solchen Dingen irgend welche eigenmächtige Maßregel verfügen. Sie dürfen sich nicht einmischen in die kirchliche Gerichtsbarkeit und sind vielmehr schuldig, deren Urtheile zu ehren und wo es nöthig wird, mit dem weltlichen Arm der Kirche zu Hülfe zu kommen.“

Diese Fürstenreform fand zwar großen Beifall bei den ehrwürdigen Vätern. Aber sie entsprach doch zu sehr ihren mittelalterlichen Idealen und zu wenig dem Geist des XVI. Jahrhunderts und den Ansichten der weltlichen Mächte. Sogar der fanatischste der Könige Philipp II. von Spanien beschwerte sich lebhaft, daß durch den Entwurf die königliche Majestät verletzt werde. Sein nicht minder orthodoxer Oheim, der deutsche König und römische Kaiser Ferdinand

schrieb den heiligen Vätern, daß ihre Vorschläge eine vollständige Zerstörung der weltlichen Autorität zur Folge hätten und mit dem hergebrachten Rechte unverträglich seien. Er drohte, wenn dieselben angenommen werden, so würde dadurch ein furchtbarer Aufruhr der Laien entzündet, und die Kirchen von dem Grimm der Laien bis auf den Grund zerstört werden.

Der König Karl IX. von Frankreich erklärte dem Concil geradezu: „Er wolle seine Kronrechte unversehrt erhalten, und gestatte nicht, daß dieselben in Zweifel gezogen werden; auch gedenke er nicht, vor dem Concil darüber Rede zu stehen.“ Sein Gesandter, der Jurist Ferrier, ergriff diesen Anlaß mit Vergnügen, um den geistlichen Herren bittere Wahrheiten zu sagen: „Die Dekrete über die Fürstenreform haben die Beraubung der Königsmajestät und den Untergang der gallicanischen Kirchenfreiheit zum Ziele. Die sehr christlichen Könige haben nach dem Vorbild Constantins wiederholt Gesetze über die Kirche erlassen und diese Gesetze sind sogar in die Sammlung der kanonischen Rechtsbücher aufgenommen worden. Sie sind mit den religiösen Dogmen nicht im Widerspruch, noch mit den Beschlüssen der alten Concilien, und sie respectiren die Freiheit der Bischöfe, ihren geistlichen Beruf zu üben; sie sind kein Hinderniß für die Bischöfe, sogar mehr als 8 bis 9 Monate, wie das Concil von Trient es fordert, in ihrem Sprengel zu wohnen; sie dürfen das ganze Jahr hindurch bei ihrer Heerde wohnen und dieser das Beispiel eines frommen und sittenreinen Lehrers geben; nichts darin hindert sie jede evangelische Tugend zu üben; sie dürfen die kirchlichen Einkünfte ohne Gefahr für die Armen verwenden, die wahren Eigenthümer der Kirchengüter. Aber wenn die Bischöfe ihre Freiheit haben, so hat auch der Staat seine Rechte. Er läßt die Beschwerde wegen Mißbräuchen zu, um die Anmaßung des Klerus zu beschränken, und verweigert sein Placet den Bullen, welche seine Macht angreifen, er besteuert den Klerus, wenn die öffentliche Wohlfahrt es verlangt. Die Könige von Frankreich werden nie auf diese Rechte verzichten, die ihnen von Gott verliehen sind.“ Am Schluß seiner Rede spricht der Gesandte den frommen Vätern sein Erstaunen darüber aus, daß sie, zusammengekommen, um die Mißbräuche der Kirche abzustellen, nun auseinander gehen wollen, ohne etwas Ernstliches dafür gethan zu haben, aber sogleich voll

Eifer seien, die fürstliche Gewalt zu reformiren, welcher sie nach der heiligen Schrift „Gehorsam schulden.“

Trotz ihres Unwillens über diese frechen und nach Ketzerei riechenden Reden des französischen Gesandten wagten die versammelten Väter es doch nicht mehr, den Entwurf der Fürstenreform anzunehmen. Sie begnügten sich, in vagen Ausdrücken und in weniger imperatorischem Styl die kirchliche Immunität für göttliches und kanonisches Recht zu erklären und die Heiligkeit des Kirchenrechts der Ehrfurcht und dem Schutze der Staatsgewalt zu empfehlen. Aber trotz der blassen Färbung wurden die Dekrete des Concils doch von den katholischen weltlichen Mächten nur theilweise oder nur mit Vorbehalten anerkannt und eingeführt.

Es war bereits eine Umwandlung der Grundgedanken über das Verhältniß von Staat und Kirche theils eingetreten, theils im Anzug begriffen. Innerhalb der Kirche waren sogenannte Häresien entstanden, welche mit immer stärkerem Nachdruck der kirchlichen Hierarchie die nationale Idee entgegen hielten. Schon hatten Arnold von Brescia in Rom selbst und Savonarola in Florenz, die Engländer Occam in Paris und Wykliff in Oxford, Marsil von Padua in Italien und Deutschland, Johann Huß in Prag die schärfsten Angriffe auf die weltliche Herrschaft der Kirche gewagt. Als durch *Martin Luther* und *Ulrich Zwingli* in Deutschland und in der Schweiz, durch *Joh. Calvin* in Westeuropa die protestantische Kirchenreform des XVI. Jahrhunderts ins Dasein gerufen ward, hatte, den Reformatoren nur wenig bewußt, die *national-politische* Bewegung schon einen großen Antheil daran. Die Reformatoren gaben zwar die Idee der Kirche, als einer Gemeinschaft der Gläubigen, nicht auf, sie betrachteten dieselbe noch als eine göttliche Institution; aber sie ordneten die äußere Erscheinung der Kirche willig dem Staate unter und erkannten auch in dem Staate eine inwohnende *sittliche* Natur und Bestimmung. Sie schrieben alle zwingende Macht und daher alle Gesetzgebung, Regierung, Gerichtsbarkeit ausschließlich dem Staate zu. Der *protestantische* Staat war noch nicht völlig von der theologischen Doctrin, aber er war ganz von der Herrschaft der Kirche emancipirt; dem Wesen nach war er ein erster noch unklarer Versuch des *modernen Staats*, der sich endlich auch von der

Beschränkung der Confession und von der Autorität der Theologie befreit hat.

Die mittelalterlich-katholische Idee der herrschenden Kirche ist für immer untergegangen. Wenn auch im XIX. Jahrhundert die ultramontane Doctrin sie von neuem zu restauriren versucht, so wird das zeitwidrige Streben der Kirche selbst verderblich, deren Obmacht über den Staat es vergeblich wiederherstellen will. Die politische Vorwärtsbewegung, welche der kirchlichen Reaction jedesmal folgt, erweist sich auch jedesmal stärker und nachhaltiger als diese. Die civilisirte Welt ist nunmehr einig darüber, daß der Klerus weder geistig noch moralisch höher stehe als die Laien, einig darüber, daß alle Rechtshoheit in Gesetzgebung und in Gerichtsbarkeit ursprünglich und ausschließlich dem Staate gebühre, einig darüber, daß die Geistlichkeit den Staatsgesetzen und Staatsgerichten in gleicher Weise unterthan sei, wie alle anderen Classen der Bevölkerung. Wenn heute noch Ausnahmen gemacht werden, wie z. B. in der Befreiung der Geistlichen von der Militärpflicht oder in der confessionellen Behandlung des Eherechts, so bestehen auch diese Ausnahmen nur, weil sie von der Staatsautorität als wohlbegründet angesehen und anerkannt, und nicht weil sie von dem kanonischen Recht gefordert und befohlen werden.

Aber wenn die heutige Welt über diese Folgerungen des modernen Staatsrechts einig ist, so ist sie noch nicht ebenso klar über die Begründung derselben und nicht eben so sicher in der Begränzung der staatlichen Hoheit.

Beharrt man mit den gallicanischen Theologen und Juristen auf dem Princip, die Kirche als ein geistiges und den Staat als ein leibliches Reich zu betrachten, so bleibt es unerklärlich, wie der Staat als der Leib der Kirche als dem Geist übergeordnet sein soll. Die Lehre der Jesuiten, welche umgekehrt die geistige Hoheit der Kirche über die leibliche Gewalt des Staates setzt, erscheint dann als logisch allein richtig. Die Theorie der erstern ist also logisch inconsequent, aber praktisch ausführbar, die der letztern logisch consequent aber praktisch untauglich. Ganz ähnlich verhält es sich mit den protestantischen Lehren. Sie erkannten die Unterscheidung von Staat und Kirche als zweier Reiche an, aber sie vertrauten dem Staatshaupte zugleich die Functionen des Kirchenregiments an, und erklärten das Staatshaupt

damit zugleich als Kirchenhaupt, womit ein monströser Organismus — zwei Wesen mit Einem Kopf — geschaffen war. Sie brachen nicht völlig mit der katholischen Ueberlieferung, sie verglichen doch auch die Kirche dem Geist, und den Staat dem Leib und wurden ebenso logisch inconsequent, wie die Gallicaner, indem sie die Macht der Realität praktisch anerkannten und trotz jener Anschauung dem Staat auch die Hoheit über die Kirche einräumten.

Wenn eine Theorie völlig unausführbar ist, dann ist das ein sicheres Zeichen, daß diese Theorie nichts taugt; wenn die Macht der Realität und die welthistorische Logik der Thatsachen der herkömmlichen Lehre dauernd und von Grund aus widersprechen, dann ist es Zeit, das neue Princip aufzusuchen, welches die Erscheinung auch logisch erklärt. Die alte Vorstellung der beiden Gewalten, der geistigen und der leiblichen, kann nicht richtig sein, weil sie von der Weltgeschichte thatsächlich überwunden ist. Die Kirche kann nicht das geistige Reich sein im Gegensatz zum Staat, als dem leiblichen; denn es ist unläugbar, daß in dem Staate mehr geistige Kräfte wirksam sind als in der Kirche, und daß das politische Selbstbewußtsein des Staates mehr männliche Energie und höhere Geistesfreiheit bewahrt als das religiöse Gefühl der Kirche.

Indem Laurent jene Widersprüche zwischen Theorie und Praxis und zwischen alter Kirchenautorität und neuem Staatsrecht hervorhebt, ist er, wenn ich ihn recht verstehe, geneigt, die Lösung darin zu finden, daß er den Begriff der Kirche selbst als einer selbstständigen Geistesmacht verwirft und in dem Einen Staate auflöst. Wie der antike Staat das Gesammtleben des Volkes nach allen Seiten darstellt und beherrscht, so verlangt er von dem modernen Staate, daß seine Macht sich über alle gemeinsamen Beziehungen gleichmäßig ausbreite. Die Religion erscheint ihm als eine sehr wichtige und einflußreiche Seite des Menschenlebens, aber nicht anders als die Wissenschaft oder die Kunst oder die Wirthschaft. Dem Staate überweist er daher die Leitung der religiösen und der moralischen Interessen wie aller andern Nationalinteressen.

Freilich verneint er die Macht der Kirche nicht in der Meinung, um nun die Staatsgewalt für absolut zu erklären. Er will nur Ein Reich mit Einer Souveränetät, keine Spaltung in zwei

Reiche; aber auch diese Eine Souveränetät darf nach seiner Ueberzeugung nicht mehr eine schrankenlose sein. Der Souveränetät der Gemeinschaft stellt er die Souveränetät der Individuen, oder besser ausgedrückt, die individuellen Menschenrechte gegenüber, und das Staatsrecht wird so durch das Privatrecht beschränkt. Er will nicht, daß der Staat die Erbschaft der Kirchenautorität in Glaubenssachen antrete und fortsetze, aber er bekämpft auch die Meinung derer, welche die Irreligiosität für eine wesentliche Eigenschaft des Staates halten und einen atheistischen Staat verlangen. Er weiß wohl, daß die Unterscheidung von Staat und Kirche nicht bloß eine ultramontane Lehre ist, sondern auf dem ganzen Wesen und auf der Geschichte des Christenthums beruht. Aber er will lieber der christlichen Autorität widersprechen als eine Wahrheit verläugnen, von der er sich durch ernste wissenschaftliche Prüfung überzeugt hält.

Obwohl ich das Recht der Wissenschaft, den Ausspruch auch der höchsten religiösen Autorität zu prüfen und nöthigenfalls demselben zu widersprechen, vollständig anerkenne und für den Freimuth des mit Recht hochgeachteten belgischen Gelehrten lebhafte Sympathie empfinde, und obwohl ich in sehr vielen und wesentlichen Dingen seine Ansichten theile, so kann ich doch in dieser Auflösung der Kirche im Staat weder eine Erklärung der welthistorischen Entwicklung noch die leitende Idee der Zukunft erkennen.

Die Unterscheidung von Staat und Kirche ist allerdings erst mit dem Christenthum und durch das Christenthum in die Welt gekommen; weder die orientalische Theokratie noch der europäisch-antike Volksstaat kannten sie und auch der spätere Islam begriff sie nicht. Aber die Anfänge und Keime der Unterscheidung sind in den uralten Gegensätzen des Priesterthums und des Königthums wohl zu entdecken. Indem Christus schärfer als alle vor ihm und fast alle nach ihm die Religion und die Politik, das göttliche Reich und das menschliche Reich unterschied und den Anstoß gab zur Bildung einer Kirche, im Gegensatz zum Staat, vollzog er meines Erachtens eine That nicht blos von vorübergehender, sondern von bleibender Bedeutung für die Weltgeschichte. Er brachte einen ursprünglichen Gegensatz aus der Tiefe der menschlichen Natur an das Licht der Erscheinung und lehrte die Menschheit, ihr gemeinsames Leben je nach den

beiden Grundprincipien in zwei verschiedenen Gestaltungen ausprägen. Die *Zweiheit* der Kirche und des Staats ging von da an nicht mehr verloren. Sie ward der Haupthebel, welcher das Schicksal der europäischen Völker bewegte und ihre Entwicklung förderte. Auch in unserm Jahrhunderte ist jeder große Fortschritt durch diese Zweiheit bedingt, welche endlich über das Gebiet des Christenthums hinaus auch in die Reiche der Muhammedaner eindringt.

Die große Frage ist daher nicht, Zweiheit oder Einheit? sondern: von welcher Art ist die nothwendige Zweiheit? In welchem Verhältniß stehen die beiden Gesammtwesen Staat und Kirche zu einander? Die Auflösung der Kirche ist heute und morgen ebenso unbefriedigend, als im Mittelalter der Versuch war, den Staat der Kirche einzuverleiben. Die *Sonderung*, nicht die Mischung der beiden Gebiete ist das Streben unsers Jahrhunderts.

Als das Mittelalter sich die Menschheit als *Eine Person* dachte, bestehend aus der Kirche und dem Staate, wie der Mensch aus Geist und Körper besteht, so mußte dieser Gedanke eine logische Verwirrung erzeugen. Im einzelnen Menschen nemlich stehen sich Geist und Körper nicht als zwei Wesen, sondern nur als zwei zusammen gehörige Seiten Eines Wesens gegenüber. Kirche und Staat aber waren trotz jener Theorie zwei Wesen, deren jedes einen ihm eigenen Körper, seine Verfassung hatte und von einem ihm eigenen Willen bewegt ward. Man konnte die geistige Seite des Staates gelegentlich läugnen, aber sie wirkte in der Praxis fort, und man konnte die leibliche Seite der Kirche übersehen, ihr Schwergewicht wurde trotzdem deutlich empfunden. Die Einzelnperson bedarf, um als Ein Wesen zu leben, der Einheit des Willens und des Gedankens. Suchte man diese Einheit in der Kirche, so wurde der Staat zum Diener der Kirche; suchte man sie in dem Staate, so wurde die Kirche zur Dienerin des Staates. Aber der Staat konnte der Kirche nicht auf die Dauer dienen, weil die Selbstständigkeit des Nationalbewußtseins diese Knechtschaft verwarf; und die Kirche kann nicht die bloße Magd des Staates sein, weil sie nicht von der Staatsautorität, sondern von der Autorität Gottes ihre Mission ableiten muß.

Die Macht der Realität nöthigt also den Staat und die Kirche als *zwei Personen* zu begreifen, deren *jede Geist und Körper*

hat. Erst wem das geschieht, verliert die Vergleichung der Kirche mit dem Geist und des Staates mit dem Körper alle Bedeutung und ist die Meinung des Mittelalters, welche in den Geistlichen die Männer des Geistes, in den Laien die Männer des Fleisches erkannte, definitiv überwunden. Wie die beiden Gemeinschaften in zwei Organismen, die eine in der Staatsverfassung, die andere in der Kirchenverfassung körperlich erscheinen und jede von beiden *von einem anderen Geiste* erfüllt und bewegt wird, der Staat von dem menschlich bewußten Geiste der Humanität und der Nationalität, die Kirche von dem religiösen Glauben an die göttliche Offenbarung und von der Hingebung an den göttlichen Willen: so gibt uns diese vollere Auffassung der zwei Personen auch einen befriedigenden Aufschluß über ihr wechselseitiges Verhältniß. Eine jede derselben ist selbstständig in sich, und doch auf Ergänzung durch die andere angewiesen; eine jede umfaßt von ihrer Seite her das gesammte menschliche Dasein, und doch kommt dasselbe nur in der Verbindung beider zu vollständiger Erscheinung. Vergleichen wir dieselben mit den Erscheinungen der organischen Natur, so ist es nicht das Verhältniß von Geist und Körper in Einem Menschen, welches die nächste Aehnlichkeit bietet, sondern das Verhältniß der beiden Geschlechter, die in dem ehelichen Bunde ihre engste Vereinigung finden. In der Durchführung aber dieses Bildes weist nicht bloß die moderne Entwicklung, sondern die Sprache und somit die Anschauung aller europäischen Völker, dem Staate die *männliche*, der Kirche die *weibliche* Seite zu, und spricht damit zugleich die *äußere Ueberordnung des Staates* über die Kirche und die *innere Ebenbürtigkeit* der beiden Gesammtpersonen aus.